

سلسلة تراث وآثار
الشهيد مرتضى مطهري

الإسلام دين الله

(١ - ٢)



الإسلام دين الله

(١ ـ ٢)

الطبعة الأولى
١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع تلفون ٧٠/١٢٤٦٩١
بيروت - لبنان - حارة حريك شارع دكاش بناية فواز ٠١/٢٧٥٦٧٨
E-mail: al-ershad@live.com

سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري



(١ ـ ٢)

إن الدين عند الله الإسلام

دار الإرشاد
للطباعة والنشر والتوزيع



«..أوصي الطلبة الجامعيين الأعزاء، والطبقة المثقفة المتنورة، الملتزمة، أن لا يدعو دسائس غير المسلمين تنسيهم مطالعة كتب هذا الأستاذ العزيز..».

الامام الخميني

مقدمة: بقلم الأستاذ الشهيد

إن قضية «الإسلام والحاجات العصرية» من القضايا الإجتماعية المهمّة التي تشغل بال المثقفين المسلمين في عصرنا الحاضر، وهم أفضل طبقة اجتماعية من حيث المستوى، كما أنّ عددهم لحسن ـ الحظ ـ جدير بالملاحظة.

ويوجد هناك ضرورتان عاجلتان تفرضان على هذه الفئة مسؤولية ثقيلة ورسالة جسيمة.

الأولى: ضرورة المعرفة الصحيحة للإسلام الأصيل كفلسفة اجتماعية وعقيدة إلهية، ونظام فكري واعتقادي بنّاء، وشامل، وموصل للسعادة.

الثانية: ضرورة معرفة ظروف العصر وحاجاته، والتفريق بين الأمور الناشئة عن التطور العلمي والصناعي، وبين ظواهر الانحراف وأسباب الفساد والانحطاط.

فالباخرة التي تريد أن تمخر عباب المحيطات متنقلة من قارة إلى أخرى تحتاج بوصلة لمعرفة الاتجاه، ومرساة ثابتة لحفظها، والحيلولة دون غرقها، وتجاوز الأخطار الناجمة عن المد والجزر، كما أن معرفة وضع البحر وموقعه جغرافياً أمر لا بد منه في كل لحظة، ونحن علينا ـ من هذا المنطلق ـ أن نتّعرف على الإسلام بوصفه دليلاً في السفر، ومرساة ثابتة تعصمنا من الغرق خلال عوامل المدّ والجزر. ونتعرّف كذلك على الظروف الخاصّة لكل عصر بوصفها محطات الطريق ينبغي الوصول إليها وعبورها تباعاً حتى نستطيع أن نصل إلى الغاية المنشودة في محيط الحياة المتلاطم.

وليس هناك مشكلة مستعصية عند الفئة المذكورة إلاّ عدم الاطلاع على حقائق الإسلام وعدم التمييز بين أسباب الرقي والتطور الزماني، وبين التيارات والظواهر المنحرفة التي هي من طبيعة البشر، وهذا ما يجعل القضية كلغز محيّر.

لكن لا ننكر وجود أفراد وجماعات ينظرون إلى القضية وكأنها ـ واقعاً ـ لغز محيّر معتقدين أنّ «الإسلام» و«الحاجات العصرية» نقيضان لا يجتمعان، ووجودان لا ينسجمان، ولا بد إذاً من اختبار أحدهما، فأمّا أن نتمسك بالإسلام وتعاليمه مبتعدين عن كل نوع من أنواع التحديث والتجديد، ونعطل الزمن عن الحركة، وأمّا أن نستسلم لحاجات العصر المتغير وندع الإسلام باعتباره ظاهرة تتعلق بالماضي السحيق في ملفات التاريخ... وحديثنا في هذا المقال موجه إلى أمثال هؤلاء.

إنّ الدليل الذي يطرحه هؤلاء هو أنّ الإسلام بما أنه دين خاتم وتعاليمه خالدة، وأنه يجب أن يبقى دائماً كما كان يوم ظهوره، فهو إذاً ظاهرة ثابتة لا تقبل التبدل، أما الزمن فهو متغير بذاته، وطبيعته تقتضي التجديد والتغيير، وكلّ يوم يأتي بشيءٍ جديد يختلف عن ظروف سابقة، فكيف يمكن التوفيق بين شيئين: أحدهما ثابت في ذاته لا يتغيّر، والآخر متغيّر في ذاته لا يثبت؟.

وهل يمكن أن تلتقي أعمدة الكهرباء والهاتف المنصوبة على الطرق مع السيارات التي تسير على تلك الطرق باستمرار ولا تجتمع في نقطة واحدة خلال لحظتين؟ وهل يمكن أن يظلّ الطفل ذو العامين يستعمل نفس ثوبه حين يصير عمره عشرين سنة في حين أنّ جسمه في نموّ متزايد كل شهر وسنة. علينا أن نعترف إذاً بأنها مشكلة لا يمكن عرض حلها الصحيح بتلك البساطة، وهذه المشكلة الإنسانية تذكّرنا بمشكلة أخرى طرحها الفلاسفة الإلهيّون وعالجوها تحت عنوان «ربط المتغير بالثابت» و«ربط الحادث بالقديم» وتبدأ مشكلتهم من القول بأن علّة المتغير يجب أن تكون متغيرة وعلّة الثابت ثابتة، وكذلك علّة الحادث حادثة وعلّة القديم قديمة، إذاً كيف تنتهي جميع المتغيرات والحوادث في العالم إلى علّة أزلية لا تقبل التغيير؟ والفلاسفة يبينون «ربطاً»: ثابتاً أزلياً من

جهة، ومتغيراً حادثاً من جهة أخرى، ويعتقدون أن مهمتّه ربط المتغيرات والحوادث بالذات القديمة الكاملة الأزليّة.

وهنا يتبادر إلى الذهن هذا السؤال وهو: هل أنّ هذا الرابط الذي يذكره الفلاسفة موجود في قضية «الإسلام والحاجات العصرية» التي هي قضية اجتماعية ولو كان كذلك، فما هو هذا الرابط؟ ومن أية مقولة هو؟.

والحقيقة أنّ الاستدلال المذكور حول عدم إمكان اتفاق الإسلام مع تطورات الزمان هو نوع من المغالطة بالنسبة للأمرين. أمّا على صعيد الإسلام: فخلود قوانينه وثباتها أمر مفروغ منه من ضروريات وصفة المرونة التي ترتبط بنظامه التشريعي، والتي يتحلى بها الإسلام ذاتياً بحكم طبيعته الحركية الفاعلة، قد اعتبرتا واحدة في حين أنّهما منفصلتان تماماً. ولقد أثارت عظمة الفقه الإسلامي في قدرته العظيمة على الإجابة على كل جديد إعجاب البشرية جمعاء. المسائل المستجدّة لا تختص بعصرنا فقط بل كانت تظهر في كل عصر منذ بداية ظهور الإسلام حتى القرن السابع والثامن حيث كانت الحضارة الإسلامية تتوسع وكان الفقه الإسلامي يؤدي دوره الخطير بدون الاستعانة بأي مصدر آخر. وفي القرون الأخيرة كانت غفلة المتصدين للمسائل الإسلامية من جهة، والانبهار بتقدم الغرب وتطوره من جهة أخرى، قد أفضيا إلى التطور الموهوم بأنّ الإسلام لا يصلح للعصر الحديث.

وأما على صعيد متغيرات الزمان: فإنّ المغالطة تكمن في اعتبار الزمن قادراً على أن يبلي كل شيء بما فيها الحقائق الكونية، في حين أن الذي يبلى ويتجدد عبر الزمن هو المادّة والتركيبات المادية كالجماد والنبات والحيوان والإنسان.. وهذه كلها محكومة بالفناء والزوال، أما الحقائق الكونية فهي ثابتة لا تتغير.

... هل يستطيع أحد أن يقول: أن جدول فيثاغورس قد بلي ولم يعد مفيداً وذلك لمرور ألفي سنة على وجوده؟ وهل يمكن لأحد أن يدّعي عدم جدوى كلام الشاعر سعدي حين يقول: «الناس كأعضاء الجسد الواحد» وذلك لمرور سبعمائة سنة عليه؟ وهل دُرست تلك المفاهيم كالعدل والمروءة والوفاء

والإحسان التي تتناقلها الألسن منذ آلاف السنين؟ بل إن القول: بأن جدول فيثاغورس أو شعر سعدي قد بليا لمرور الفترة الزمنية الطويلة عليها خطأ محض، وذلك لأن محتواهما حقائق أزليّة وأبديّة، وما فيثاغورس أو سعدي إلاّ مبيّنان لتلك الحقائق فقط.

يقولون: أن قوانين عصر الكهرباء والخيول والبغال والحمير. والجواب، إنه لا شك أن مستجدات كثيرة تظهر في عصر الكهرباء والطائرة علينا أن نجد لها جواباً، لكن لا يعني هذا التغيير الكلّي في القضايا الحقوقية المتعلقة بالبيع والشراء والغصب والضمان والوكالة والرهن تبعاً لتبديل المصباح النفطي بالكهرباء والحمار بالطائرة. أو إحداث نفس التغيير في حقوق الآباء على الأبناء أو حقوق الأبناء عليهم، أو حقوق الزوجين على بعضهما، بناءً على أن الماضين منهم كانوا يسافرون على الحمير، أما الموجودون فعلاً فإنهم يسافرون بالطائرة.

إن الإسلام طريق، وليس منزلاً أو موقفاً، وقد عبّر عن نفسه بأنه الصراط المستقيم، فمن الخطأ إحداث تغيير في هذا الطريق بسبب تغيير منازله. ففي كلّ حركة منظمة عنصرين أساسيين هما: عنصر التغيير في المواقف وهو يحدث على التوالي. وعنصر الثبات في الطريق ومحور الحركة.

هذا أولاً، وأما ثانياً: فينبغي أن نتساءل: هل أن الإسلام وحده فقط كأيديولوجيّة وفلسفة اجتماعية ودليل سفر وحركة متكاملة يدّعي الخلود؟ إنّ المدارس الإجتماعية الأخرى التي تدعي التطور أكثر من غيرها، وتعتبر كل ظاهرة في الحياة غير ثابتة، هل تعتقد أن مبادئها أيضاً غير ثابتة وفي تطور مستمر؟ نحن نعلم أن الماركسية قد إبتنيت أساساً على مبدأ التطور وعدم ثبات الطبيعة، لكن هل يُقرّ الماركسيون أنفسهم بقدمها وارتباطها بالقرن الماضي. كلا، فهم يرفضون الحكم عليها بالموت والعجز بسبب موت مؤسّسها (كارل ماركس)، وإنما ينادون بها دائماً كمبادىء فولاذية رصينة لا تقبل الخلل.

يقول لينين حول الماركسية:

«إنّ فلسفة ماركس كقطعة الفولاذ المحكمة، ولا تستطيعون أن تسقطوا ولو فرضية واحدة من فرضياتها الأساسية أو جزءاً ذاتياً من أجزائها إلا أن تتنكروا لحقيقة واقعية أو تكونوا قد ارتميتم في أحضان الرجعيين البرجوازيين وأكاذيبهم لماذا؟ هل طرأ استثناء في العالم؟ أو أن الماركسية تدعي ذلك بوصفها فلسفة وليست ظاهرة. أو إنها فلسفة أدركت القوانين الحقيقية لحياة البشرية على حدّ زعمهم؟.

من البديهي أن الماركسية لا تستطيع أن تحصر هذا الإدعاء لنفسها فكل فلسفة اجتماعية تستطيع أن تدعي ذلك وتأتي بالدليل عليه، فلا يمكن الحكم على أي مذهب اجتماعي بالفناء والزوال من خلال النظر إلى تاريخ ولادته[١].

ومن هنا إذا أردنا أن نحكم بشأن الإسلام ومتغيرات العصر، فالسبيل الوحيد هو أن نتعرف على الإسلام نفسه، ونستوعب روح قوانينه، ونطلع على نظامه الخاص في التشريع، حتى يتبين لنا هل أن الإسلام جاء لعصر معين أم هو فوق القرون والأعصار، وعليه أن يقود الناس ويهديهم نحو الكمال؟ ونحن - نعلم بوجود نظرية حول التاريخ يطلق عليها «المادة التأريخية» تقول أن التأريخ - بحكم ماهيته مادي مائة بالمائة، والقوة التي تحركه هي العلاقات الإقتصادية للمجتمع البشري، وما بقية الشؤون الحياتية والعلاقات الثقافية والدينية والقضائية والأخلاقية إلا عوامل ثانوية، وتوابع متغيرة وبنى فوقية أساسها العامل الاقتصادي الذي يشكل البنية التحتية لها، فالتغيير الحاصل في العلاقات الإنتاجية والإقتصادية يؤدي إلى تغيير كافة شؤون الحياة الأخرى. ولو صمت هذه النظرية فإن كل شيء ينبغي أن يتغير تبعاً للتكامل الحاصل في وسائل الإنتاج والعلاقات الإقتصادية.

لا مجال عندنا الآن إلى نقد هذه النظرية التي تحتاج إلى تفصيل أكثر، ونكتفي بالقول: إنها عجزت عن إعطاء تفسير صحيح للتاريخ، وفشلت في كسب تأييد المفكرين المعادين.

---

(١) (البحتة والأيديولوجية) ص٤٢، مقتبس من كتاب (المادية وانتقاد التجريبية).

إن التأريخ صنيع الإنسان والعلاقات الإنسانية، وهناك عناصر ثابتة كثيرة في الإنسان وعلاقاته، لم تتأثر بالتطوّرات الحاصلة في العلاقات الإقتصادية بل حافظت على ثباتها ووجودها.

والآن جاء دور الحديث عن خصائص النظام التشريعي في الإسلام، تلك الخصائص التي جعلت التشريع مرناً ومستوعباً لكل ظروف التطور في الحياة دون حدوث تغيير في أصل القوانين الإسلامية، أو خلل ينال من خلودها.

سبب تغير حاجات العصور

﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[١] إن هذه الآية الكريمة هي من الآيات المليئة بالمعنى في القرآن الكريم، أقول عظيمة المعنى مع أن كل آيات القرآن كذلك، لأن بعض الآيات تطرح الموضوع بأسلوب مثير تحمل الناس على التفكّر والتعمق.

والقرآن الكريم يدعو إلى التفكر كثيراً بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ودعواته المباشرة تتجلى في الآيات التي حملت عنوان التفكر، وذقت تعطيله البلادة والجمود الفكري:

﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[٢].

من هم شرّ الدواب عند الله؟ هل الدواب التي نعتبرها أعياناً نجسة؟ أو تلك التي تضرب بها الأمثال في الغباء؟ والجانب هو: لا هذه ولا تلك، بل هي عند الله وحسب مقياس الحقيقة أولئك الذين لهم آذان ولا يسمعون بها ولهم ألسن لا ينطقون بها لأنهم وهبوا عقلاً لم يستعملوه ولم يميزوا به ومثل هذه الآية، الداعية إلى التعقل، في القرآن يوجد الكثير.

وهناك مجموعة من الآيات التي تدعو الناس بصورة غير مباشرة إلى التفكر والتعقل. وهي على أقسام، ولا أنوي التطرق إليها جميعاً كي لا ابتعد

---

(١) سورة الأحزاب: الآية: ٧٢.

(٢) سورة الأنفال: الآية: ٢٢.

عن صلب الموضوع الأصلي الذي يدور في ذهني مقسم منها يضمّ آيات تتحدث عن الموضوع بشكل يثير في العقل روح التفكر والتأمل، وقد استعمل هذا الإسلوب خاصّة لتحريك العقول... والآية التي ذكرناها في بداية المحاضرة هي واحدة من هذه الآيات التي تثير كثيراً من الأسئلة أمام قارئها.

﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾.

ما هي هذه الأمانة؟ من أي نوع من الأمانات هي؟ كيف عرضناها؟ على من عرضناها؟ على السماوات والأرض والجبال! كيف يمكن أن تعرض هذه الأمانة على تلك الأشياء؟. فأية أمانة هذه إذاً؟ يبدو أن هذه الأمانة المعروضة على تلك الأشياء هي من النوع الذي ينبغي أن يتحمل ويطاق بعد القبول به، وليس القبول وحده. وبعبارة أخرى: إن هذه الموجودات يجب أن تطيق حمل هذه الأمانة، وليس فقط إنها تقبل بها، علماً أننا في الأمانات العادية نقول: فلان قبل أمانة فلان ولا نقول: تحملها، في حين يقول القرآن الكريم إن تلك الأشياء قد امتنعت عن تحمل الأمانة.

وقد ذكر موضوع حمل الأمانة في الأدب العربي والفارسي، وفي هذا الصدد يقول الشاعر الإيراني المشهور «حافظ الشيرازي» لقد عجزت.

لم تستطع السماء حمل ثقل الأمانة وجعلوا القرعة بإسمي أنا المجنون

المجنون ما اقترعن[1]

ويتابع القرآن الكريم الكلام بقوله: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ فيثار هذا السؤال وهو: أننا نرى الناس جميعهم ولا نرى على أكتافهم شيئاً يحملونه، فأي حمل وضع على أكتافهم؟ فيعلم أن هذا شكل آخر، وهو ليس أمانة جسمانية ليعرضه الله على السماوات والأرض والجبال فيرفضنّه، ويعرضه على الإنسان فيعلن استعداده لحمله.

---

(١) البيت في اللغة الفارسية كالآتي:
آسمان بارامانت نتواست كشيد قرعة خال بنام من ديوانه زدند.

بعد ذلك يقول: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ أي أن الإنسان هو الوحيد الذي قبل بحمل الأمانة، ظلوم من الظلم ضد العدل، وهي صيغة مبالغة تعني: كثير الظلم، وكذلك جهول وهي: من الجهل ضدّ العلم، وهي صيغة مبالغة، وتعني: كثير الجهل.

وفي ضوء هذه المعاني تتوارد الأسئلة على الذهن ومنها: هل عرض الله تعالى الأمانة على تلك الموجودات ليقبلنها ويحملنها؟ أو عرضها لكي لا يحملنها؟ والجواب هو: ليحملنها بلا شك كما بحكم العقل والمنطق.

لكن كما عرفنا أنهن قد أبين حملها، ولم يجرأ أحد على ذلك إلا الإنسان وأنه بادر معلناً استعداده، فلماذا وصف بأنه ظلوم جهول؟ وهذا الشق في الآية بعد ذكر الأمانة من أعقد المواضيع التي شغلت فكر علماء المسلمين والمفسّرين وأهل العرفان على مرّ الدهور، وهم يرمون معرفة المقصود عن معنى هاتين الصفتين: «ظلوم وجهول».

وما ذكرته في بداية المحاضرة من أنّ هذه الآية هي من الآيات العميقة المعنى في القرآن لهذا السبب وهو أنها توجد مجموعة من الأسئلة التي تحمل الإنسان على التفكر فيها وبالطبع فإن رأي جميع المفسّرين والأخبار الواردة عن طريق الشيعة والسنة تبيّن ـ بما لا يقبل الشك ـ أن هذه الأمانة ليست مادية بل معنوية حيث أن الله تعالى اختار شيئاً من بين مخلوقاته وسمّاه (أمانة)، ولكن لماذا هذا الاسم؟ هذا ليس محل بحثنا الآن بل نرجئه إلى محله إذ لعلّ الله يوفقنا مستقبلاً ونتحدث عنه، والمهم أن هناك شيئاً سماه الله سبحانه «أمانة» وقد عرض هذه الأمانة على جميع مخلوقاته في عالم التكوين فعجزت عن حملها لانعدام القابلية لديها.

إن هذا العرض يعني أن كلّ كمال وفيض من الله يعرض على جميع المخلوقات فتقبله النفوس المستعدة، أما النفوس غير المستعدة فلا تتقبل ذلك ويمكن أن نقدم مثالاً على النبوة والأمانة والعلم، وغير ذلك، فهل أن هذا العطاء الذي يحمل اسم الرسالة يعرض من قبل الله تعالى على بعض الناس ولا يعرض على آخرين؟ وهل عرضت النبوة علي، وإذا كانت قد عرضت فهل كنت أقبلها أم لا؟ هذه الحقيقة التي يطلق عليها اسم الوحي أو الرسالة أو النبوة،

هي حقيقة ثابتة من الله تعالى تعرض على الجميع، ولو تقبلها الجماد لعُرضت عليه لكنه لا يستطيع، كذلك الحيوان، والإنسان بدوره لا يستطيع اللهم إلا بعض الأفراد على نحو مخصوص.

وقد عرضت الأمانة التي ذكرها الله تعالى على جميع المخلوقات فعجزت بأسرها عن حملها إلا الإنسان.

إلى هنا نكون قد فهمنا أن في الإنسان استعداداً لا يوجد عند غيره من المخلوقات، وبسبب هذا الاستعداد تمّ عرض الأمانة عليه. والآن ما هي تلك الأمانة؟ نحن نستطيع أن نفهم تلك الأمانة من خلال كلمة «يحملنها» فمن المؤكّد أنها من الأشياء القابلة للحمل مع أنها غير مادية. وعندما نستقرىء الأخبار والروايات الواردة في تفسير الأمانة نراها تنطبق على ما ذكرنا، فما هي هذه الأمانة؟.

قيل أنها التكليف والمسؤولية والقانون، أي: أنّ حياة الإنسان ينبغي أن تبنى على أساس التكليف والمسؤولية، وهذا الذي يميزه عن سائر المخلوقات إذ أنها تؤدي أعمالها قسراً وبدون تحمل مسؤولية معينة. والإنسان هو الموجود الفريد الذي يمكن أن يوضع له القانون، وتترك له حرية الإختيار. ثم يقال له: إنّ هناك طريقين هما: طريق السعادة، وطريق الشقاء، فإذا أردت السعادة فاسلك طريقها، وإذا أردت الشقاء فاسلك طريقه... وفي كلتا الحالتين تكون أنت صاحب الاختيار وهذا ما يسمى بالتكليف. وهذا الموضوع الذي تحدثت عنه إلى الآن كان مقدمة، وسوف أعود إليه لاحقاً.

ينبغي أن أذكر قبل كل شيء أني كنتُ متردداً في انتخاب الموضوع الذي أريد تناوله خلال هذه الليالي، وهذه هي سجيَّتي دوماً عندما أريد اختيار الموضوع الذي يحتاجه الناس أكثر لأتوسع في شرحه وحله، ومن جهة أخرى أفضل أن أتعرض إلى مواضيع يقل الحديث والبحث فيها.

ومن بين المواضيع اخترت موضوعاً يستدعي الانتباه أكثر من غيره ولو رأيت عدم استجابة المحاضرين له، واقترحوا غيره، فسوف أعرض عنه إلى مواضيع أخرى أبدأ بها اعتباراً من الغد، ولكن بما أنّ هذه الليلة هي أوّل ليلة فلا مانع من طرح الموضوع الذي يدور حول قضية «متغيرات الزمان»، التي تثير انتباه الكثيرين من المثقفين والمعاصرين، وبما أني كثير الاتصال بهذه الطبقة

فإني أشعر أنهم يعانون من عقدة روحية عجيبة، فهل يمكن للإنسان أن يكون مسلماً وفي نفس الوقت يكيّف نفسه مع تطورات العصر أم لا؟ وأحياناً يسألون: إن هذه المتغيرات في تطور على مر الزمان، فكيف يمكن للإنسان أن يبقى متديناً، ودينه يوجب عليه التقيد بتعاليمه في مواجهة المتغيرات العصرية التي هي في تطور لا محيص عنه؟ وأحياناً يسألون عن الطريقة التي يكيّف بها الإنسان نفسه. فالبعض يرى أن التكيف ضد الدين، وآخرون اتخذوا من هذا الموضوع ذريعة لهم لمهاجمة الدين، ويقولون: ينبغي أن لا يتمسك الإنسان بالدين لأن الدين ضد التطور والتجديد، ولو أراد الإنسان التقدم والرقي في هذا العالم فعليه أن يكون من أنصار التجديد والتطور، ومن أعداء كل فكرة قديمة بالية، وبالتالي ينبغي أن لا يكون متديناً لهذا السبب.

ولعل هناك من لا اطلاع له على أهمية هذا الموضوع، لكن على هؤلاء أن يكونوا يعرفوا أن الموضوع إذا لم يكن مهماً بالنسبة إليهم فسيكون مهماً لأبنائهم، وإذا لم يكن مهماً لهؤلاء هذا اليوم فسيكون مهماً لهم غداً، إذاً من المناسب أن نتوغل فيها أكثر لننظر ما هو رأي الإسلام بالنسبة إلى المتغيرات العصرية، وماذا يحكم المنطق الصحيح عندما نصادف شخصاً أو أشخاصاً يقولون: يجب مسايرة الزمان وتطوراته، ويطلبون من علماء الدين أن يكيّفوا أنفسهم مع هذه المتغيرات، فهل أن اقتراحهم هذا صحيح أم لا؟.

لقد وجدت الحديث عن هذا الموضوع عدّة ليالٍ راجعاً لأهميته، ومن الطبيعي أن مواضيع كثيرة ستتشعب منه لا بد أن نستوفيها بحثاً.. ومن هذه المواضيع: موضوع «الأخلاق» ففريق من الباحثين يرى أن الأخلاق مسألة نسبية، وهذا ما يلاحظ من خلال الكتابات المتداولة التي يذكر أصحابها أنه لا وجود لأخلاق جيّدة ورديئة بشكل مطلق، أي أن مقولة: الأخلاق الجيدة تبقى جيّدة دائماً، والأخلاق الرديئة تبقى رديئة دائماً، وليست صحيحة، لأن بعض الأخلاق قد تصلح لأفراد معينين في زمن معين في حين تكون رديئة عند آخرين، فالأخلاق أمر نسبي ولا وجود لأخلاق تصلح لجميع الناس وفي جميع العصور.

وهناك قضية أخرى يجب مناقشتها في هذا المضمار، وهذه القضية تتعلق

بأساس التاريخ؟ وهي قضية بحثها المركسيون وغيرهم، ولهم نظريات حولها، ولا بد أن نتناولها في محاضراتنا.

أما الآية التي تلوناها في بداية المحاضرة فلكي يتضّح مفهومها جلياً لاحظوا هذا الموضوع: إن الإنسان له حياة اجتماعية لا بدّ له أن يعيش مع المجتمع وإلا انقرض وليس الإنسان وحده هو الذي يحتاج إلى الحياة الإجتماعية إذ أن هناك حيوانات كثيرة لها حياتها الإجتماعية ولا نقصد من الحياة الإجتماعية العيش معاً، لأن العيش معاً وحده لا يعطي معنى الحياة الإجتماعية، فمثلاً الغزلان، نراها تعيش بشكل جماعي، وترعى جماعياً، وتتحرك كذلك، لكن لا يمكن القول إنها ذات حياة اجتماعية لأنها تفتقر إلى تقسيم الأعمال والوظائف، وكذلك تفتقر إلى التنظيم. فالحياة الإجتماعية إذاً تعني تقسيم الأعمال والمسؤوليات، كما تعني التنظيم. وهناك حيوانات لها حياتها الإجتماعية ذات التنظيم وتقسيم الأعمال كالذي يلاحظ في المجتمع البشري.. ونلاحظ وجود الانتاج والتوزيع بين تلك الحيوانات إذ تنتج ما تحتاجه، وبعد ذلك تقسمه وفق حساب معيّن.

قبل عدّة سنوات صدر كتاب تحت عنوان «سر خلق الإنسان» لأحد الأساتذة الأمريكيين وكان كتاباً رائعاً للغاية اعتمدت عليه في بعض كتاباتي، وقد ترجم إلى اللغة الفارسية. في هذا الكتاب يقول المؤلف: «كثير من الحشرات الصغيرة كالنمل تمارس نشاطاً معيناً في حقل الزراعة والتدجين. وهناك حشرات تربي حشرات أخرى لها سائل يشبه الحليب، تستفيد منه تلك الحشرات وتوزعه بين أعضائها في مقابل تربيتها لها» فكما أن التنظيم يسود المجتمع البشري فهو يسود مجتمع تلك الحشرات الذي يقوده رئيس وفيه جنود. والكتب التي ألفت حول تلك الحشرات جديرة بالملاحظة، إذاً لا تخص الحياة الإجتماعية عالم الإنسان فحسب بل تتعداه إلى عالم الحيوان. لكن يبقى هناك اختلاف كلي بين العالمين، فالدراسات العلمية التي قام بها عدد من العلماء تدل على أن الحياة الإجتماعية لغير الإنسان تلازمها منذ وجدت في هذه الحياة حتى لحظة مفارقتها، وهي تعيش هذا التنظيم كما هو دون أن يتغير بعكس تاريخ المدنية والحضارة الإنسانية التي مرت بمراحل عديدة، فهناك إنسان عصر الغابة، وإنسان العصر الحجري، وإنسان

العصر الحديدي، وإنسان عصر البخار، وإنسان عصر الذرّة. . أما الحيوانات فهي ليست كذلك لأن لكل نوع من أنواعها حياته الخاصة به، ولا تتطور أو تتكامل حياة كل نوع من تلك الأنواع إلا إذا تغير النوع ذاته وحلّ محله نوع آخر، وبتعبير آخر: إن الحيوان في حياته يفتقر إلى الإبداع والتجديد، فلا يستطيع أن يغير الوضع الذي هو عليه إلى ما هو أحسن منه على عكس الإنسان الذي تتميز حياته بالإبداع والتجديد. ولكن لماذا؟.

وسببه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ فالإنسان كائن عاقل وتام الخلقة وقد سلبت الخلقة منه حماية نفسه مباشرة لتعوّضه عن ذلك بمنحه نعمة الحرية والاختبار والإبداع والاستعداد لتحمل المسؤولية، وعبور الكمال نفسه، ولا يخفى فإن هذا الإنسان العظيم في عقله وإبداعه هو أضعف من جميع الحيوانات تكوينياً ذلك بحكم قوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ أي هو من الناحية الفعلية عاجز ضعيف، أما من ناحية الاستعداد والطريق الذي يستطيع أن يطويه بحرية فهو أرقى من تلك الحيوانات وأكثر منها استعداداً، ولقد أوتي قابلية الانتخاب والاكتشاف والإبداع، كذلك فهو قادر على تغيير أشكال الانتاج والتوزيع وتطويرها، وعلى اختراع وسائل وآلات أحدث وأفضل من السابق، والقدرة على تغيير نظامه الحياتي، وإعادة النظر في علاقاته الإجتماعية وأساليب تربيته وأخلاقه، وتكييف الوضع الاجتماعي والظروف البيئية بما يخدم مصالحه وبهذا نفهم أن حاجات الزمان متغيرة بالنسبة إلى الإنسان وثابتة بالنسبة إلى الحيوان. ومن هذا المنطلق يطرح هذا التساؤل وهو: ما هو موقف الإسلام بوصفه ديناً ونظاماً وقانوناً للحياة من المتغيرات العصرية؟ هل يوجب الإسلام مواجهة هذه المتغيرات ومحاربتها، ويحول دون تفجر الطاقات البشرية المبدعة، ويعطّل الزمن عن التطور والتجديد؟ أو العكس هو الصحيح، وهو: أن يستسلم لتلك المتطلبات ويذعن لها؟ أو أن هناك رأياً ثالثاً وفيه توضيح وتفصيل أكثر؟.

هذا ما سنبحثه في محاضراتنا القادمة إن شاء الله حيث أن قضية الإسلام وحاجات الزمان تبدأ من هذه النقطة.

حاجات الزمان (١)

. . . ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًاۚ...﴾[(١)] أن الأبحاث التي تعرضنا لها في الليالي الماضية ترتبط بالتاريخ الفكري للمسلمين. تحدثنا عن ظهور تيارات فكرية مختلفة في العالم الإسلامي، وأكدنا على ضرورة تسميتها بالتطرف أو الجهل، لما كانت عليه من توجهات متزمتة، وتصرفات غير مسؤولة في المسائل الدينية. ودعمنا حديثنا عنها بأمثلة مناسبة، كما ذكرنا بروز تيارات فكرية أخرى مثلت الجمود والتحجر مشفوعة بالأمثلة المناسبة أيضاً وكلّ ما ذكرناه يرتبط بالماضي، وهذه الأبحاث مقدمة حتى نتعرف على مسؤوليتنا في الواقع المعاصر. ولا ننسى فإن أصل هذا البحث هو قضية الإنسجام مع متغيرات الحياة. وبما أنه يمكن بروز لونين من التفكير فيها: أحدهما: التطرف والجهل، والثاني: الجمود والتحجر، فعلى الإنسان المسلم أن يتخذ موقفاً معتدلاً حيال هذين اللونين، من خلال الرجوع إلى تعاليم القرآن، وعلينا جميعاً تشخيص مسؤوليتنا في خضم كل ألوان الجمود والجهل. أي بما أننا مسلمون، فلا بد أن يكون لنا موقف من المتغيرات، وينبغي أن يكون موقفاً صحيحاً وبعيداً عن التطرف والجمود، وهذا الموقف يتطلب وجود معيار سليم للتشخيص، وبدونه لا يمكن اتخاذ هذا الموقف ونبقى في العموميات، فما هو هذا المعيار، حتى نطمئن هل أننا من أهل الاعتدال والأمة الوسط التي ذكرها القرآن، أو من ذوي الجهل والانحراف؟.

ما معنى المتغيرات العصرية؟ في البداية نجد أن معنى الكلمة هو أن

---

(١) سورة الرعد: الآية: ١٧.

الزمان في تطور، وأن لكل مرحلة من مراحله ولكل وقت أو قرن متغيراته الخاصة به، وبعبارة أخرى: (لو وضعنا كلمة «حاجات وطلبات» بدل كلمة «متغيرات» لتيسر فهم الموضوع أكثر) فلكل عصر حاجاته المختلفة، ونحن الآن في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، والنصف الثاني من القرن العشرين، ونرى أن لهذه الفترة حاجاتها التي تختلف تماماً عن حاجات وطلبات النصف الأول من هذا القرن، ولو تساءلنا عن معنى ذلك، نقول: أننا نعبر عنه تارةً بظهور شيء جديد في هذا القرن (فالطلب أساساً يعني ظهور شيء جديد). فيكون لهذا القرن حاجته أو تطوره الخاص به، فكلما ظهر فيه شيء جديد فهو طلب وحاجة، والتبعية لحاجات العصر أو طلباته تعني بروز ظواهر جديدة في ذلك العصر، تتمخض عنها طلبات جديدة فيها، لذلك ينبغي أن نكيف أنفسنا مع تلك الطبقات أو الظواهر الجديدة، والقبول بها. فهذا أحد التفاسير وسوف أذكر ماذا يعني.

أما التفسير الآخر فيعني طلب الناس في كل زمان، أي: رغبتهم، وذوقهم وطبيعتهم، بمعنى أن هذه الأشياء تختلف باختلاف كل عصر ولكل زمان ذوقٌ خاص به. منها ما نشاهده من موضة الأزياء والأحذية في كل فترة، وتبعاً لتغير الموضة تتغير رغبات الناس، وهذا يعني أن عليهم الإنسجام مع متغيرات كل مرحلة، واتباع رغبة الأكثرية والذوق العام السائد، وكما قالوا قديماً: (إذا لم ترد أن تفتضح فكن مع الجماعة) فإذا اختارت الجماعة أسلوباً معيناً في الحياة فلا تشذ عنهم. ولو كانت متغيرات العصر تعني أحد هذين التفسيرين حيث يكون الإنسان أسيراً لمتغيرات عصره، ولو أخذنا المعنى الأول: فهو يعني: أن نكون مع كل ظاهرة جديدة يفرزها العصر الذي نعيش فيه.

ويطرح هذا السؤال: هل أن كل ظاهرة جديدة صحيحة، وتصب في صالح البشرية وسعادتها؟ وبتعبير آخر، هل أن البشرية قد خُلقت بشكل يكون فيه كل شيء جديد في صالحها ولأجل تقدمها؟ هل المجتمع غير معرض للإنحراف؟ ألا يمكن أن تؤدي تلك الظاهرة الجديدة إلى الانحراف والسقوط؟ بلى يمكن فإن ظواهر كل زمان يمكن أن تكون لصالح البشرية أو فسادها. ودليل ذلك وجود إنسان مصلح ينهض ضد عصره، وآخر رجعي ينهض ضد عصره أيضاً، مع وجود

الفارق بينهما، وهو: أن الرجعي ينهض ضد تقدم عصره أما المصلح فهو ينهض ضد فساد عصره وانحرافه، فكلاهما ينهض ضد عصره.

إننا نعتبر السيد جمال الدين الأسد آبادي مصلحاً، وكل العالم يعتبره كذلك، فهو قد ثار ضد الأوضاع السائدة في عصره لم يخضع لظروف زمانه، لم يهادن ما هو قائم فلماذا نسميه مصلحاً؟.

لأننا نرفض المبدأ القائل أن كل ظاهرة جديدة في الحياة صحيحة، أو أينما كانت الأكثرية فهي على حق وصواب. ونقول إن السيد ثار ضد الفساد والانحراف اللذين كان يضجّ بهما زمانه، وفي مقابل ذلك، إن كل من طالع تاريخ ذلك العالم الأخباري الذي ذكرته قبل ليالٍ، يسميه رجعياً، أي أنه ثار ضد الرقي والتقدم في عصره.

إذن ففي كل زمان هناك مصلح، هناك رجعي أما الظواهر الجديدة التي تبرز في كل زمان فهي إما أن تحمل صبغة التقدم، أو صبغة الإنحطاط، وفي ضوء هذه الحقيقة الموضوعية تنتفى صحة المقولة الشائعة بوجوب الإنسجام مع العصر وتطوراته وحاجاته، وقد أوضحت فلسفة هذا الأمر وسره في الجلسات السابقة، وقلت: إن الله تعالى فرّق في الخلقة بين الإنسان والحيوان بأن جعل الإنسان كائناً مختاراً حراً ومبدعاً، وجعل الحيوان كائناً ثابتاً على وتيرة واحدة، وأودع فيه ما يناسبه من الغرائز، فلا حرية، ولا إبداع، ولا اختيار له، ولا يتقدم أو يتأخر عن نظامه التكويني، بل يظل على ما كان عليه منذ خلقته الأولى.

وينقل التاريخ أن الإنسان منذ أن تعرف على النحل وهو يرى أن نظام خلاياها التي كانت عليها سابقاً لا زالت قائمة، وفي وقت كان الإنسان متخلفاً من الناحية الحضارية كان هذا النظام موجوداً، وتقدم الإنسان قاطعاً أشواطاً كبيرة، ونظام النحل بقي على ما كان عليه، فلا تقدم ولا تأخر فيه، ولا إنحراف نحو اليمين، أو نحو الشمال.. أما الإنسان فقد خلق مختاراً حرّاً مبدعاً.

قال الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1].. فسمى الإنسان

---

(١) سورة البقرة: الآية: ٣٠.

خليفة، فلماذا أطلق عليه هذا الاسم، ولم يطلقه على النحل أو الحيوانات الأخرى؟ فمن أسبابه أن الله تعالى أودع في الإنسان قابلية الإبداع بحيث يمكنه أن يلعب دوراً مؤثراً في العالم، علماً أن حياته قد بدأت من الصفر، ثم تدرج فيها فانظروا ماذا أبدع بإذن الله طبعاً وبحكم كونه خليفة الله، فلا بد أن يضع حضارته بتخطيطه وإبداعه. وما تفننه في إنتاج طراز متنوع من السيارات في كل عام إلا دليلٌ عل تلك القابلية المودعة فيه، وبها يتقدم الإنسان، ويصل إلى أعلى درجات الرقي، وما كان هذا إلا لأنه خلق حراً مختاراً، ونفس السبب يمكن أن يسقط ويرجع إلى الوراء لأن طريق التراجع لم يكن مغلقاً وراءه. يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «اليمين والشمال مضلة، والطريق الوسطى هي الجادة».

فالإنسان كما أنه يمتلك قابلية التكامل، فإنه يمتلك قابلية التسافل. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأن كل ما يظهر في العصر ويطلق عليه لقب الحداثة أو ظاهرة القرن وليس بالتجدد هو جيد. ومن هنا فإن اتباع حاجات العصر بهذا المعنى أمر خطأ. ينبغي أن نكون حذرين، ونحسب حساب تلك الظاهرة ونزنها بالمقاييس الأخرى التي سأذكرها، فإذا كانت جيدة أخذنا بها، أما إذا لم تكن فلا.

ولهذا أيضاً، لا نقبل بحاجات العصر على أساس ذوق الناس واستحسانهم. ولا نتبع الأكثرية، كما تقرأون في الصحف حول الموضة لهذا العصر. ماذا تعني ظاهرة القرن؟!.

فالهرويين أحد ظواهر هذا العصر، ولم يكن موجوداً من قبل، وعلى أثر تقدم علم الكيمياء صنعوا هذه المادة. وهذه الألبسة القصيرة هي إحدى ظواهر القرن. ثم يقولون: الناس في هذا العصر يريدون هذا. هل أن كل ما يرتضيه الناس أو يريدونه صحيح. ثم يأتي الكلام عن قطع يد السارق، هل ينبغي ذلك أم لا؟ فيقولون: ماذا تتكلم!؟ إن عالم اليوم لا يرضى بذلك. فالسرقة جريمة اجتماعية. ونحن نسأل: ألا ينبغي أن نمنع من حدوثها؟ والكل يجيب: نعم. ونحن نقول: أن الإسلام قد وضع عقاباً للسارق وقد أثبت عملياً أن تطبيق مثل هذا القصاص يضع حداً للسرقة ويستأصلها من المجتمع.

أولئك الحجاج قبل ٥٠ سنة كانوا يعلمون جيداً أن قطاع الطرق في صحراء الجزيرة العربية كانوا يسطون على الحجاج، وكانوا لا يتورعون عن نهب قافلة تزيد عن ٥٠٠ حاج. وعندما قطعت أربعة أياد. شاهدنا تلك الصحراء الواسعة كيف عاشت بالأمن والسلام. والآن أنتم تقولون أن هذا لا يناسب عالم اليوم. ونحن نعود لنسأل: هل قدموا معادلة أفضل من هذه؟ فإذا قدموا شيئاً وحصلوا على نتيجة أفضل، فنحن نقبل.

وهنا يقولون شيئاً نحن نقبل به، يقولون أن علينا أن نربي اللص في البداية. هل نقول شيئاً آخر؟! فالكلام حول ذلك الإنسان الذي لم يستفد من التربية وقام بالسرقة. هل تستطيع التربية والتعليم لوحدها أن تمنع من حدوث الجرائم. ولو كانت لما بقي جريمة واحدة في العالم. وهذا دليل على أن كلا من التربية والتعليم لا تقدران على هذا الأمر. في السنة الماضية نشر تقرير رسمي في ألمانيا الغربية يُظهر أن أكثر من ٨٠ هجوماً مسلحاً قد وقع ضد بنوك ومصارف. أما في أمريكا فانظروا إلى أين وصل عمل العصابات حتى لقد فتحوا له مدرسة تقوم بتدريب الأشخاص على السرقة. ماذا فعل عالم اليوم لأجل منع السرقات؟ فقد يقولون: أن عالم اليوم لا يرض.

وهنا أذكر تلك القصة التي جرت لأحد المرضى. وكان لكل واحد طبيباً من عنده يشخّص له حالته. وفي هذه الأثناء قال أحدهم أنا أعرف طبيباً لم أرَ في حياتي أفضل منه. فقالوا له: وكيف عرفت ذلك؟ قال لهم: في إحدى المرات ابتلى رجل بمرض عجزت عن شفائه لجنة من أطباء الدرجة الأولى. ووصفوا له الأدوية، وغيروا الوصفات.. ولكنها لم تنجح معه. فجاء أحد الأشخاص ودلهم على الطبيب الفلاني. فجاؤوا به وبمجرد أن وصل، قال لهم بكل حزم وجرأة: لقد أخطأ جميع الأطباء وهم لم يعملوا شيئاً؟ عليكم أن تنقلوا المريض إلى المستشفى فوراً لإجراء عملية جراحية له. ولم تمض أكثر من ساعة حتى أجرى له تلك العملية. وهناك لم ينطق بشيء. فسأل أحد الحاضرين ذلك الشخص عما حدث للمريض. فقال له: لا شيء، لقد توفي المريض. فقالوا له: إذن، كل ما قلته وكل تلك المجاملات ليتوفى المريض؟!.

ويعلم أن ذلك الشخص المخبول قد وقع تحت تأثير ذلك الطبيب إلى

الدرجة التي لم يعد يفكر فيها. وكان يكرر قوله: كان الأطباء يأتون ويرجعون، أما ذلك الطبيب فقد حضر وأنهى عمله!!.

والمقصود من هذا الأمر هو أن أحدى الأشياء التي لا ينبغي أن يقع المسلم تحت تأثيرها مسألة الاستحسان.

يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تستوحشوا في طريق الهدى لقلة أهله» نهج البلاغة.

على الإنسان أن يمتلك شخصية مستقلة، وفي أكثر الأحيان، كان أولئك العديمو الشخصية مسؤولين عن مصائب البشرية. والبعض لا يجرؤ على مخالفة الأكثرية. ويوجد هنا قصة أخرى أذكرها لكم: فقد كنت حاضراً في جلسة من الجلسات التي أقيمت في إحدى المناسبات، ورأيت أحد العلماء الكبار مشغولاً في حساب الحروف الأبجدية، فانتقدته، وطلبت منه عدم الانشغال بمثل هذه الأعمال التي لا تجدي، وما هي جدوى عمل تحسب فيه حروف الآية الكريمة: ﴿إِنَّا مِنَ ٱلْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾[1] لا نطابقها على أبي بكر وعثمان مثلاً، أو على اسم مدينة واسم حسن في آن واحد، فيكون حسن ساكناً في تلك المدينة حتماً؟ وقلت: إن هذه خزعبلات لا أساس لها، فاعترض عليَّ أحد الحاضرين في الجلسة، وكان إنساناً فاضلاً جداً، فلم أقبل اعتراضه، فردّ عليَّ بأنه هو أيضاً شاهد مثل هذه الحادثة بحضور أحد العلماء الكبار، ونقل تلك الحادثة قائلاً: في سنة من السنين كنتُ في إحدى المدن، وحضرتُ جلسة كان فيها علماء كبار (وذكر اسماءهم) فجاء شخص كان قد حسب حروف الآية الكريمة: ﴿أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾[2] حول ظهور الإمام المهدي عليه السلام ـ فانطبقت على سنة (١٣٦١) ـ ويمكن أن يكون هناك تفسير آخر لمتغيرات العصر مفاده: إن متغيرات العصر تعني الحاجات الحقيقية في كل عصر، والتي هي في تغير مستمر، وكل احتياج يتطلب شيئاً ما.

أنتم تعلمون أن الحاجة هي محور النشاط البشري، أي أن الله تعالى

---

(١) سورة السجدة: الآية: ٢٢.

(٢) سورة الأنبياء: الآية: ١٠٥.

خلق الإنسان مفطوراً على حاجات تلازمه، مثل الحاجة إلى الطعام، والحاجة إلى اللباس، والحاجة إلى السكن، والزراعة، والخياطة، والزينة، والنقل، والسفر، والعلم، والوسائل الفنية، وما إلى ذلك من الحاجات المتنوعة، فالحاجة قضية جدّية. فالإنسان مجبر على السير وراء اشباع حاجاته، ولا بدّ له من ذلك، وإذا لم يفعل، يتعرض إلى نكبات الدهر. وفي مثل هذه الموارد لو أراد شخص أن يعبر عنها بضرورة وحتمية العصر فيعبر. فهناك مجموعة من الحاجات البشرية الثابتة التي لا تتغير. وعلى الإنسان أن يعطي روحه نظاماً، ومسلكاً أخلاقياً. وهذه الأمور لا تتغير في كل الأزمنة. على الإنسان أن ينظم علاقته بخالقه، وهذه العلاقة ثابتة أيضاً. وينطبق هذا الأمر على بعض العلاقات التي تربط الإنسان بالمخلوقات الأخرى كالحيوانات والنباتات والأرض. فما هي حقوق الإنسان بالنسبة للنباتات في العالم؟ وما هي حقوق النباتات؟ إن هذه حاجات ثابتة لا تتغير.

ولكن الإنسان يحتاج إلى الأدوات والوسائل التي تؤمن له مثل هذه الحاجات. وهذه الوسائل تختلف من عصر إلى عصر، لأنها في الواقع من اختراع الإنسان. ولا يعترض الدين على الوسائل المشروعة. فهو يحدد الهدف، وطريق الوصول إليه. أما تحديد الوسيلة التي تؤمن الاحتياجات فهي تابعة للعقل. فالعقل يؤدي دوره بصورة تدريجية، ويبتكر في كل يوم وسيلة أفضل. وبحكم قانون الأتم والأكمل (بقول العلامة الطباطبائي) فإن الإنسان يريد دائماً أن يصل إلى هدفه بواسطة الطريق الأسهل والأقرب. في المكان الذي تتغير فيه حاجة الناس إلى الوسيلة، فذلك لأن الوسيلة لم تعد مفيدة له، وينبغي تغيير حاجات العصر. إن مثل هذه الأمور يمكن أن يقال عنها حقاً أنها حاجات العصر. ولا يوجد أي احتياج واقعي يقف الإسلام ضده. ما يعارضه الإسلام هو الانحراف.

عندما يوجد الجرار ويقول أحدهم أنا أريد أن أحرث بالوسائل القديمة فهو مدان. أما عندما تروج الموضة الخليعة فيجب الوقوف بوجهها ومنعها. إن هذه الأفلام الماجنة والإباحية لا يمكن قبولها تحت عنوان حاجات العصر. فالوسائل المخترعة يمكن أن تؤدي إلى الغايات المشروعة أو الأهداف الساقطة. فهي لا

تعقل، كمكبر الصوت الذي يقوم برفع مستوى الصوت. فهو يرفع الكلام الذي فيه ذكر الله ويرفع كلام الكفر. وكذلك الراديو والتلفزيون، فهي وسائل تنقل كل ما يذاع فيها، سواء كان الكلام السيء أو كان القرآن الكريم.

فإذا اعترض شخص ما على الوسائل التي تقرب الإنسان إلى الأهداف الصحيحة ويقول أنا لا أريد أن استعمل هذه الوسائل لأن الآخرين يستعملونها للوصول إلى المآرب الفاسدة، فإنه سوف يفشل لا محالة.

كما إذا قلتم نحن مسلمون ونريد أن نحقق الأهداف الإسلامية ونجاهد في سبيل الله، لكننا لا نريد أن نستخدم الأسلحة المستعملة في هذا العصر؟ نريد استخدام السيف والدرع ولا نريد استعمال المدفع والرشاش. فسوف تدانون ولن تصلوا إلى أهدافكم اطلاقاً.

هذا هو معنى متغيرات العصر والزمان. فلا تخلطوه بأذواق الناس ورضاهم. فالحاجات الأساسية ثابتة عند جميع البشر. أما الحاجات الثانوية التي توصل إلى الحاجات الأساسية فهي متغيرة. هذه الحاجات تقول إنني قد تغيرت فإذا كنت أيها السيد تريد أن تصر على جحودك فسوف تفشل وتكون النتيجة أن الآخرين يوصلون صوتهم إلى آذان ٣ مليون نسمة (إلى شعب بأكمله) أما أنت فلا تستمع إلى الراديو طوال عمرك، وسوف ترى طفلك البالغ من العمر ثلاث سنوات يسمع ما يذاع في الراديو. ولا أحد يسمع كلامك. هنا تكون قد هزمت وفشلت.

ذلك العالم المسكين الذي اخترع المسجلة لم يخطر بباله إنها ستستعمل لإفساد أخلاق الناس بواسطة الغناء وغيره. فقد أراد باختراعه تسجيل المحاضرات والخطب والمؤتمرات لتنشر عبر العالم. ولكن هذا ليس ذنب المسجلة. إنما هو فعل الناس الذين يملكون هدفاً صحيحاً ولا يستفيدون من الوسائل القوية. والفيلم كذلك ليس ذنباً بحد ذاته. وعندما تتم صناعة الأفلام، لا يكون الناس واعين ومتيقظين إلى أن هناك من سيستخدمها لأجل الوصول إلى المآرب الفاسدة التي هي أخطر من الهروبين وأكثر منه تخديراً. والآن، إذا كان من الممكن الوقوف بوجهه، فأي عمل أفضل. وإذا لم يستطع، فلينافس!

ولكن ليس بطريقة نعرض فيها أفلاماً عن بيت الله في الأمكنة التي تعرض فيها الأفلام الأخرى.

هذا عيب، وهو ناتج عن تقصير أولئك الذين لم يفكروا باستخدام الأفلام في الحياة المشروعة للناس من قبل. فيجب إدخالها في الحياة الدينية. وقبل أن يعرض الآخرون أفلامهم، أسسوا دور التبليغ لعرض الأفلام الجيدة، وحاربوا تلك الأفلام. فإذا قدرتم على منعها، فما أروع ذلك!.

ثم، هل أن الفيلم الجيد محصور بالحجاج فقط؟ أنتم يمكنكم أن تنتجوا أفلاماً جميلة ومفيدة يمكن أن تجذب الكثير من الشباب. وهل يوجد فيلم أعظم من قصة خلق الإنسان. فلو أعددنا فيلماً عن تكون النطفة أو نمو الوردة، ولو عرضنا عن حركة القلب فسوف ترون أي تأثير سوف يحدث! الله يعلم، فكله درس في التوحيد. وعندما يأتي البعض منا ليقولوا مقتضيات الزمان، ظاهرة العصر، عالم اليوم؟ يقال لهم هذا الفيلم هو منها. فالفيلم لا ذنب له، بل هو وسيلة سمعية وبصرية في التعليم.

عندما ظهر مكبر الصوت لأول مرة كم صرخ البعض وضجّوا! ويقال أن السيد فلسفي كان أول من استخدمه بين الوعاظ. يقول: أنتم لا تعلمون ماذا فعلوا عندما استعمله ففي أحد المجالس المحترمة وضعوا مكبراً. وكان دور أحد الوعاظ قبلي، فلما قام قال لهم: ارفعوا بوق الشيطان هذا من هنا! فأخذوه، ولكن الواعظ لم يفهم الناس ما أراد على أثر الازدحام الشديد للناس. وعندما وصلت إلى المنبر قلت لهم: احضروا لي بوق الشيطان.

هل ترون ذلك الجمود!.

أولئك قد اسقطوا قيمة الدين ومنزلته. فمن الذي قال أن المكبر هو بوق الشيطان!.

الإخبارية

﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1].

كان بحثنا ليلة أمس حول الرسالة الإسلامية المقدسة، وكيف أنها كانت صافية نظيفة في بدايتها، ولكن بعد أن تناقلتها الطبقات المختلفة للناس على مر القرون الأربعة عشر الماضية، سرت إليها عدوى التلويث، شئنا أم أبينا، ووصفناها بماء العين الصافية عندما يتدفق منها فإنه صاف ونظيف في بدايته، وما أن يكون في المجاري فإنه يتعرض إلى التلويث، وقلنا: إن للماء خاصيته حيث يمكن تعقيمه بمختلف الوسائل، وكذلك الإسلام فخاصيته: وجود أجهزة التصفية منه، والتي تؤدي دورها في تعقيمه لدى الحاجة، وذكرنا القرآن كأول جهاز لتلك العملية، حيث أنه يتميز بمناعته ضد كل تغيير وتحريف، وتأتي السُنة النبوية الشريفة المتواترة والمقطوع بصحتها بعده كجهاز ثان يساهم في تلك العملية، ويأتي بعدها العقل الذي أولاه الإسلام عناية خاصة واعتبره حجة، وإذا استعملنا هذه المقاييس الثلاثة فسنكون ذوي مناعةٍ ضد كل الزلات والعثرات، وسنتمكن من إزالة كل الشبهات والانحرافات.

لقد ظهرت في التاريخ الإسلامي تيارات كثيرة كان لها قسط وافر في التأثير على أفكار المسلمين، وربما تأثرنا وتأثرتم بأحد التيارات الفكرية التي ظهرت منذ بضع سنين، وجرفنا ذلك التيار إلى حظيرته، دون أن نشعر بإن هذا التيار لا يمت بصلة إلى الإسلام، وإنما هو تيار مستورد وغريب، وأعجبني ما

---

(١) سورة الحشر: الآية: ٧.

ذكره أحد الكتّاب العراقيين في أحد كتبه، وهو ممن ألف عدداً من الكتب قبل بضع سنين، ونالت كتبه شهرةً خاصة، وذلك لعذوبة أسلوبها وجمال محتواها، ذكر هذا الكاتب أنه يرى كثيراً من الأحداث، وعليها بصمات معاوية، فهو يعتقد أن معاوية قد تمكن من إيجاد تيارات منحرفة لا زالت نتائجها المشؤومة حتى يومنا هذا مع أن تياره الذي اختلقه في حياته، قد انقرض ولا مجال عندي الآن لمناقشة أفكار ذلك الكاتب، وإنما في نيتي أن أذكر تيارات فكرية أخرى وأبحثها.

قبل أربعة قرون تقريباً ظهرت بيننا نحن الشيعة فرقة باسم الفرقة الأخبارية، وهي في قبال «الأصولية» القائلة بالاجتهاد، وقد سيطرت على أفكار الناس ما قارب القرنين أو الثلاثة قرون، ولم تترك عملاً شنيعاً إلا وارتكبته من إشعال حرب وقتل وأمثالهما، أما اليوم فإن عدد الإخباريين قليل جداً.

ونحن وأنتم نعتقد بالاجتهاد والتقليد ونقول: أن المكلف إما أن يكون مجتهداً أو محتاطاً أو مقلّداً، ونقول بصحة التقليد قطعاً. أما الإخباريون فإن ما يستهدفونه في حملتهم ضد الأصوليين هو الاجتهاد والتقليد، فكانوا يقولون: إن الاجتهاد والتقليد بدعة، وردّ عليهم الأصوليون بقولهم: ما نعمل إذن؟ فأجابوا: علينا الرجوع إلى الأخبار الواردة مباشرة لأخذ ديننا منها، فواجههم الأصوليون وكانوا أصحاب كلام منطقي ورأي موضوعي إذ قالوا لهم: أن إبداء الرأي في المسائل الدينية يحتاج إلى تخصص، والإنسان يجب أن يكون دارساً وعالماً حتى يفتي في المسائل الدينية المختلفة، ومثله كمثل من يريد أن يشتغل في الطب فإنه يحتاج إلى علم وتخصص حتى يكون طبيباً، وهكذا الإفتاء فإنه يحتاج إلى علم وتخصص، وأجابهم الإخباريون: أن لا حاجة إلى الدرس، وإن الاجتهاد جاءنا من أهل السُنة.

وقد شهدت طهران في عصر فتح علي شاه ظهور شخص يدعى الميرزا محمد الإخباري، أثيرت حوله ضجة كبيرة، كان أصله من الهند، وأقام في نيثابور مدة، ثم جاء إلى طهران وبعدها سافر ـ وهو في أواخر حياته ـ لزيارة العتبات المقدسة، فقتل هناك.

ولنا أن نتساءل: أين، ومتى ظهرت الفرقة الإخبارية؟ لقد ظهرت هذه الفرقة لأول مرة على يد شخص يدعى ملا أمين الأستر آبادي وكان يقيم في مكة والمدينة لسنين (طبعاً تاريخ هذا الرجل غامض لا سيما وضعه في تلك الفترة ومع من كانت علاقته؟ وبمن كان يلتقي؟) أسس هذا الرجل تلك الفرقة، ومع أنه كان شيعياً، لكن نجده يهاجم علماء الشيعة الكبار من أمثال الشيخ الطوسي والعلامة الحلي والمحقق الحلي، ويشتدّ هجومه على العلامة الحلي أكثر، لا لذنب إلا لأنه قال: أن الأخبار التي بين أيدينا جميعها ليست معتبرة، وقسمها من حيث السند إلى أربعة أقسام: الأخبار الصحيحة، الموثقة، الحسنة، الضعيفة.

فالصحيحة هي التي يكون جميع رواتها من الشيعة الموثقين، والموثقة، رواتها من غير الشيعة لكنهم موثقون، أما الحسنة، فرواتها من الشيعة لكن لم يثبت صدقهم، والضعيفة، فرواتها غير موثقين، أو على الأقل أحدهم غير موثق، علماً أن التاريخ قد بين ـ إلى حد ما ـ أحوال الرداة (طبعاً هناك أفراد مجهولون أيضاً) والنتيجة هي: أننا لا نطمئن إلى جميع الأخبار التي بين أيدينا، وما علينا إلا أن ندقق في رواتها.

يقول الملا أمير الاسترآبادي: «إن العلامة الحلي ـ بإنكاره للروايات والأحاديث ـ شتت شملنا، وفرّق كلمتنا، وأنه قد أسقط كثيراً من رواياتنا، علماً أن كل ما عندنا من رواية فهو صحيح، ولو قلنا بضعف بعض الروايات، فإن هذا يعني إهانة للإمام الصادق! وهل يمكن أن تكون رواية واردة عن الإمام الصادق، وهي ضعيفة لا سيما روايات الكتب الأربعة: الكافي للكليني، والتهذيب، والاستبصار للشيخ الطوسي، ومن لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، فلو كانت الرواية مذكورة في هذه الكتب، فلا مجال للنقاش فيها».

علماً أن المجتهدين هم الذين يقتفون أثر العلامة الحلي ويتبعونه في هذا الموضوع، ولا يخفى فإن الكافي أو الكتب الأخرى لا تخلو من الروايات الضعيفة، ولو نظر الإنسان في مضمون بعض الروايات الواردة في هذه المصادر، يجدها كلمات فارغة جوفاء ليس لها معنى، كما يجد أن سند بعضها

ضعيف، وعلى سبيل المثال: كنت قبل فترة أطالع في مسائل تتعلق بالربا، فرأيت رواية تذكر: أن شخصاً يدعى علي بن حديد، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: أن سلسبيل وهي امرأة طلبت مني مالاً فأقرضتها على أن تربحني منه. أهو صحيح أم لا؟ فهل هذه الرواية صحيحة باعتبار وجودها في الكافي؟ وصدفة طالعت كتاب التهذيب فعثرت على رواية أخرى، أورد فيها الشيخ الطوسي اسم ذلك الرجل، وقال عنه: أنه مضعف جداً، فهل تعتبر هذه الرواية صحيحة على أساس أن الكليني ذكرها في الكافي؟ كلا، لأن الذوق السليم يأبى قبول مثل هذه الروايات، ويا للأسف الشديد فإن كتب الحديث مشحونة بالروايات الموضوعة التي اختلقها بعض المغرضين المنحرفين استجابة لنزواتهم الشخصية، ومن هذه الروايات مثلاً ما ينقل عن جماعة أرادوا تعمير سقف الحرم النبوي الشريف في زمن الإمام الصادق عليه السلام، وحدث بينهم نزاع فيما لو رفع السقف، هل يجوز النظر إلى قبر النبيّ صلى الله عليه وآله من الأعلى أولاً؟ فقال أحدهم: يجوز وقال الآخر: لا يجوز، وعندما سئل من قال بعدم الجواز عن السبب، قال: ربما أن النبي صلى الله عليه وآله يختلي مع إحدى زوجاته ونحن ننظر إليه!! يا للمهزلة! ويا للسخرية! أي كلام هذا؟ وهل يمكن لمسلم بسيط أن يقول هذا؟ وماذا يقول؟ يقول شيئاً مستحيلاً لا تصدقه العقول بأن النبي عليه السلام قد حيى مرة أخرى، وهو يختلي بإحدى زوجاته!! وهل يقر أحد بصحة هذه الرواية باعتبار أنها مذكورة في الكافي؟ المجتهدون يقولون: كلا، فقد وجد آلاف الكذابين والوضاعين. وينقل التاريخ أن رجلاً يدعى أبا الخطاب، هذا الشخص الملحد الوضّاع، افتضح في النهاية.

إن التاريخ زاخر بالأحداث والتيارات المنحرفة، فكيف نقول أن كل ما نقل هو حديث شريف، وينقل عن يونس بن عبد الرحمن، الذي كان من كبار صحابة الأئمة عليهم السلام، قوله: كنت أسعى أن أدوّن كافة الروايات المعتبرة وأنقلها للآخرين وبالفعل قد قمتُ بما عزمت عليه ودوّنت جميع الروايات حتى صارت كتاباً، فعرضته على الإمام الرضا عليه السلام، وقلتُ: يابن رسول الله، هذا كتاب جمعتُ فيه كل الروايات المنقولة عن آبائك الطاهرين، فأخذه الإمام ونظر فيه، ورأيته قد شطب كثيراً من الروايات وقال: هذه روايات كاذبة، لكن الإخباريون

لم يذعنوا لهذه الحقائق أبداً، ولم ينصاعوا لها مطلقاً. . وحدثت بينهم وبين المجتهدين مواجهة حادة ونزاع عنيف. إنهم يجسّدون التعصب الأحمق ومعانيه، وليتهم اكتفوا به، فإن موقفهم من الأخبار والروايات يتسم بالتعصب الأهوج، وقد طعنوا في ثلاثة من مصادر التشريع الإسلامي علماً أني ذكرت قبل ليال أن مصادر التشريع عندنا أربعة هي: القرآن والسنة والإجماع، والعقل.

أما الإخباريّون فبسبب تعصبهم الشديد والمقيت، ومن أجل أن يسقطوا المصادر الثلاثة الأخرى من حجّيتها اعترضوا على الإجماع متذرعين أنه مفهوم سُنّي ويخصُّ السُنَّة فقط، وبواسطته صار أبو بكر خليفة، وبه سلب الإمام علي حقه، فكيف تقولون به؟.

هذا هو تذرع الإخباريين باعتراضهم على الإجماع، وهو اعتراض غير وارد وليس في محله، لأن المجتهدين لا يرون أن الخلافة بالإجماع، بل بالنص القطعي الوارد عن النبي ﷺ، وأما بالنسبة إلى أبي بكر فلم ينعقد الإجماع عليه، لأن الإجماع يعني اجتماع كل أهل الحل والعقد للبت في قضية من القضايا في حين تجدون علياً والزبير وغيرهما لم يكونوا حاضرين، وإنما اجتمع عدد قليل من المسلمين في جو من صخب، وقاموا بعملٍ اطلقوا عليه جزافاً اسم «الإجماع».

ولم يقف الإخباريون عند هذا الحد فاعترضوا على العقل قائلين: كيف تقحمون العقل في أمر الدين؟ ولماذا كل هذا التشبث بالعقل وهو يخطىء آلاف المرات؟ فالعقل ليس له أن يتدخل في أمر الدين، وعلى الإنسان أن يخطىء عقله، ولو رأينا حديثاً يوافق العقل فهو غير صحيح مهما كان العقل قوياً في حجته، وما علينا إلا إيقاف العقل عند حدّه.

وكلامهم هنا يشبه كلام المسيحيين حيث يقولون: لا حق للعقل أن يتدخل في أمر الدين، وأن الله هو عيسى وعيسى هو الله وكفى، وأن منشأ العالم هو الله الواحد، وفي نفس الوقت الذي هو فيه واحد، وهو ثلاثة أيضاً، ولا أدري كيف يمكن أن يكون الله واحداً، ويكون ثلاثة في آن واحد؟ والعقل

يرفض هذا المنطق السقيم لكنهم لا يقبلون بحكمه، ويقولون: ليس من حقه أن يتدخل في المواضيع الدينية.

وهكذا الإخباريون، كلما كان هناك استدلال عقلي في قضية من القضايا، كانوا يرفضونه، وعنادهم للعقل أن لا حق له أن يتدخل، ولو أنهم قالوا: أن قدحاً من الشاي يمكن أن يستوعب ماء بحرٍ بكامله، واعترض عليهم أن هذا لا يتصوره العقل ولا يصدّقه لرفضوه بقولهم: أن العقل ليس له أن يتدخل ويكون فضولياً، وبسبب عنادهم هذا، وجهلهم وتعنتهم فقد استغلهم أعداء الإسلام من المحتالين النابهين إذ اختلقوا أحاديث وروايات كاذبة ووضعوها تحت تصرفهم، ووضع اليهود وغيرهم من المغرضين أحاديث كثيرة وقدّموها إليهم، فلم يعترضوا ولم يقولوا شيئاً لسذاجتهم وسطحيتهم وسرعة تصديقهم بالأمور.

ومن الأحاديث التي نقولها مثلاً: حديث «سلسلة الحمار» وفيه: أن النبي ﷺ جاء ذات يوم والتقى بحمار. . . . إلى آخر الحديث، فهؤلاء ـ واقعاً ـ وصمة عار في جبين الإسلام، ولولا وجود المجتهدين الأصوليين لحمّلوا المسلمين تبعات سيئة، ولصاروا بأعمالهم مصدر إزعاج لهم.

أما القرآن فكيف تعاملوا معه؟ وكيف أعرضوا عنه جانباً من أجل إثبات حجيّة الأخبار؟ إنهم لم يقولوا أن القرآن ليس كتاب الله، ولم يكن في وسعهم ذلك، بل قالوا: إن القرآن اسمى من أن يفهمه الناس العاديّون، ويتوقف فهمه على الأئمة عليهم السلام فهم وحدهم يفهمونه، وقد نزل لكي يفهمه الأئمة فقط وكفى. .

ونقول: للننظر ماذا جاء في أخبار الأئمة، علماً أن الإخباريين يقولون ـ كما يعبر المجتهدون ـ أن ظواهر القرآن ليست حجة، فمثلاً لو قال القرآن: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾[1] فهذا يعني أن نرجع إلى الأخبار، لنرى هل فيها إن شرب الخمر ولعب القمار حرام أم لا؟ ويردفون توجيههم بقولهم: أننا لسنا المخاطبين بالقرآن. . وبأقوالهم هذه أفقدوا القرآن هيبته ومكانته ومجيئه لدى الناس وذلك لكي يرسّخوا في أذهانهم أن

---

(١) سورة المائدة: الآية: ٩٠.

المصدر الوحيد الذي يجب الرجوع إليه هو الأخبار والروايات، ولا حاجة بنا إلى الاجتهاد، لأن الاجتهاد يعني إعمال الفكر وتحكيم الرأي، في حين أن المعنى الأصلي للاجتهاد هو أن ننظر ماذا يقول القرآن، وأي الأحاديث صحيحة وأي منها ضعيفة، وأن نستعمل العقل لننظر ماذا يعطي من رأي، ولنفهم هل هناك إجماع عند علماء الشيعة أو لا: هذا هو الاجتهاد أما الإخباريون فيقولون: أتركوا هذا الكلام جانباً.. وما عليكم إلا بالأخبار! وفيها ما يفقد القرآن مكانته أحياناً! وقد يجيء أحدهم فيدعي بأن سورة الحمد التي نقرأها في الصلاة هي ليست بهذا الشكل، بل أنها شكل آخر! فمثلاً نحن نقرأ في السورة: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ في حين جاء في الحديث ـ على حد زعمهم ـ «صراط من أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين» لهذا ينبغي أن نقرأ طبق الصورة التي ذكرها الحديث!.

وهكذا كانوا يتلاعبون في القرآن تحريفاً وتبديلاً حتى اكتمل عندهم قرآن خاص يلتقي وتوجهاتهم فصمّموا على طبعه قبل بضع سنين، وبدأوا فعلاً بالطبع، عندها أعلم المرحوم آية الله العظمى السيد البروجردي بخبرهم فبادر فوراً إلى إيقاف طبعه، أمر بمصادرته ورميه في البحر.

والويل لنا لو كان قد طبع قرآنهم ووقع بيد اليهود والنصارى.. فماذا يقولون؟ سيشمتون بنا ويقولون: كيف يدعي المسلمون أن قرآنهم غير محرّف، وها هو قرآن جديد قد ألفوه، ويختلف كثيراً عن القرآن الذي بأيديهم الآن؟.

وكم تجرأ الإخباريون وقالوا: إن القرآن ليس له أي اعتبار.. فهم لم يقولوا: لا تقرأوا القرآن، بل قالوا: اقرأوا وقبّلوه لكن إيّاكم أن تتعلموه.. وهذه ضربة كبيرة جداً للعالم الإسلامي ولا سيما لخط أهل البيت، وقد وصلت حدّتها درجةً أخافت علماء الإمامية على القرآن فانبروا إلى تفسيره، وكان الإخباريون يخشون من تفسيره.

هذا هو التيار الإخباري وتعصبه الأحمق اللامحدود الذي جعل أصحابه يعتبرون الصحيح والضعيف من الأحاديث على حدّ سواء، أنه تيار فكري خطر

ظهر في دنيا الإسلام، وتمخض عن جمود فكري لا زلنا نعاني من تبعاته إذ سرت عدواه إلى أوساطنا.

كنت مرة عند المرحوم السيد البروجردي ـ أعلى الله مقامه ـ وهو في بروجرد، فسمعت منه كلاماً لم أسمعه من أحد لحد الآن، وكم تأسفت لعدم سؤالي عنه.

كان كلامه يدور حول الإخباريين، وكان يحلل الجذور التأريخية لظهور تيارهم الفكري، وناقش احتمالاً حول خلفيات ظهوره، فقال: إني أظن أن المدرسة الإخبارية في الشرق انبثقت عن المدرسة المادية في الغرب، وذلك أن ظهور الإخباريين تزامن مع ظهور جمع من الغربيين يقولون بالفلسفة الحسية حيث أنهم أنكروا العقل كمصدر للمعرفة، وقالوا أننا لا نعتقد إلا بما نشاهده أو ما نعرفه من خلال التجربة، فهم أنصار الحس ومعارضوا العقل.

وكان هذا في وقت كانت العلاقات قوية جداً بين إيران الصفوية والدول الأوروبية، وكذلك ظهرت عندنا في نفس تلك الفترة نهضة تندد بالعقل وتدينه، ولكن ليست بالشكل الغربي المادي، بل بشكل تأييد للأخبار، وقالوا: ليس للعقل حق أن يتدخل في الدين بتاتاً. ويا للأسف فقد تركت هذه آثار كثيرة في فكرنا.

الحركة الدستورية المشروطة

﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[١].

لقد أشرنا في الليلتين الماضيتين إلى تيارين فكريين ظهرا في التاريخ الإسلامي كانا يمثلان حالة الجمود والتحجر، وأحد هذين التيارين هو: تيار الخوارج الذين كانوا مظهر الجمود الفكري في عصرهم، وقد ظهروا على المسرح السياسي بعد تبنيهم لفكرة التحكيم وقولهم: إن التحكيم هو من أجل تعيين الخليفة، لا من أجل حل الخلاف بين شخصين، كلاهما يدعي الخلافة، ولو كان كذلك فهو يتعارض مع حكم الإسلام حيث يقول ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ في حين هم أنفسهم تبنوا فكرة التحكيم في البداية، وبعد ذلك خطأوا أنفسهم، ولم يكتفوا بذلك بل أجبروا علياً عليه السلام أن يقبل بالتحكيم، ثم خطأوه أيضاً قائلين: إن التحكيم كفر، وطالبين من الإمام عليه السلام أن يتوب لأنهم قد تابوا!! وأجابهم الإمام عليه السلام بأن التحكيم كان خطأ أنتم ارتكبتموه ولا ذنب لي أنا غير أنه في كل الأحوال لم يكن كفراً، ولم ارتكب أنا خطأ.

أما التيار الثاني فهو التيار الإخباري، وهذان التياران متشابهان جداً. وبالنسبة للإخبارية ذكرت وجود اختلافات كثيرة بين منهجهم ومنهج المجتهدين، وقلت: إننا لو أردنا أن نتعرف على الجوهر الأساس للحسّ الإخباري، فإن الجمود هو ذلك الجوهر، ويتجلى هذا الجمود من خلال

(١) سورة الأنعام: الآية: ٥٧.

موقفهم من الاجتهاد ورؤيتهم له كإبداء رأي أو إعمال فكر، أو تحليل، أو بعبارة أخرى: إقحام العقل في الأحكام الدينية، بأنه غير صحيح.

وقالوا أن القرآن ليس للفهم والمعرفة، وليس من حقنا الرجوع إليه مباشرة، لأنه خاص بالأئمة، وما علينا إلا الرجوع إلى أخبارهم ورواياتهم.

وهناك تيار ثالث أتعرض له في هذه الليلة، ويرتبط بعصرنا هذا، وهذا التيار هو تيار «الحركة الدستورية» التي ظهرت في إيران، وأدت إلى تقسيم الشعب الإيراني إلى قسمين: قسم يؤيد النظام الاستبدادي، وقسم يؤيد النظام الدستوري، وانقسم السياسيون على أنفسهم، كما انقسم علماء الدين أيضاً، وقد طال العلماء الكبار، فانتفض فريق منهم لتأييد الحركة الدستورية والدفاع عنها بكل قوة، في حين عارضها فريق آخر قد بلغت معارضتهم حدّاً كانوا لا يرون أصحاب الفريق المؤيد للحركة، من علماء وفضلاء، ومدرسين وطلاب، إلا أعداءً لهم، ولو سمعوا أن أحد الطلبة، من أنصار الحركة الدستورية، فإنهم يقطعون راتبه الشهري، واستفحل الخلاف بين الفريقين حتى وصل في ذروته إلى تكفير أحدهما الآخر وتفسيقه. فكانت فتنة كبيرة في الوسط العلمائي، لأن الخلاف لم يكن بين السياسيين وعلماء الدين، بل الخلاف كان بين العلماء أنفسهم في موقفهم من الحركة الدستورية وقبل البدء في البحث أود أن أذكر بنكتة أساسية: في الحركة الدستورية موضوعان، يهمنا أحدهما دون الآخر، وهذا الموضوع هو: ما هي العوامل التي أدت إلى ظهور الحركة الدستورية، وتأييدها، من الناحية الإجتماعية، والسياسية؟ وما هي العوامل السياسية الخارجية المعارضة؟.

ولا شك أن سياسات الدول الكبرى هذا اليوم، كان لها موقف من الحركة الدستورية والاستبداد آنذاك، فقد كانت إحدى هذه الدول تؤيد الحركة الدستورية، وتسعى إلى تركيزها أكثر، في حين كانت دولة أخرى تؤيد الاستبداد وتدعمه ليقف بوجه الحركة الدستورية، ولو تساءلنا: لماذا تتخذ هذه المواقف؟ لعرفنا أن الدولة التي كانت تؤيد الحركة الدستورية، كانت تنوي فرض سياستها عل إيران، وهذا ما تحقق بالفعل، وكذلك في

المقابل حيث الدولة التي كانت تعارض الحركة، كانت معارضتها بسبب النفوذ الذي كانت تتمتع به داخل إيران، وكانت ترمي إلى الوقوف بوجه نفوذ الدولة المنافسة لها، ولهذا السبب كان هناك بعض الأشخاص يعارضون الحركة الدستورية لأنهم كانوا يرونها صنيعة الأيادي الأجنبية، كلما كانوا على قناعة بأن الحركة ليست حركة دستورية بمعنى الكلمة بل هي حركة مشبوهة وضعت السياسة الأجنبية فيها أصابعها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأشخاص الذين عارضوا الاستبداد، فإنهم عارضوه لاطلاعهم على من يقف وراءه من الأجانب، وتقديرهم لما ينجم عنه من أضرار. كان الروس وراء النظام الاستبدادي، والإنجليز وراء النظام الدستوري، وممن عارض الاستبداد وأيد الحركة الدستورية تأييداً قوياً، المرحوم الآخوند الخراساني، وفي حدود اطلاعي فإن هذا العالم الكبير من أعاظم علماء الشيعة، ولم يضاهيه أحد في التدريس وكان ما يقارب الألف ومائتي طالب يحضرون درسه، وبين هؤلاء ثلاثمائة أو أكثر من المجتهدين، وكان على درجة عالية من الإيمان والتقوى، وموقفه في تأييد الحركة الدستورية كان نابعاً من حسن نية، وليس هناك أدنى شك في ذلك، ولكن إن قال أحد: أنا أعارض الحركة الدستورية فلا يعني هذا أنه يخطىء المرحوم الآخوند.

وكان على رأس معارضي الحركة الدستورية فقيه كبير من الفقهاء الذين قل نظيرهم وهو المرحوم السيد كاظم اليزدي الطباطبائي، فلو أيّد أحد ما الحركة الدستورية فلا يعني أنه يخطىء المرحوم السيد اليزدي، لأن السيد اليزدي عندما عارض الحركة الدستورية فربما كان يعلم أن وراءها يداً أجنبية، فتكون نتائجها غير طيبة، فالموضوع إذن ليس موضوع استصواب العلماء الكبار أو تخطئتهم، وذلك لوجود توجهات وعوامل كثيرة متداخلة.

ولو كانت الحركة الدستورية أو الحركة الاستبدادية قضية علمية، لأمكن الكلام فيها، لكنها كانت قضية ساهمت فيها عوامل كثيرة ولا نتحدث عن تلك العوامل أو عن المؤيدين والمعارضين وتفيد القرائن أن الذين عارضوا النظام الدستوري كانوا يقولون أن هذا النظام المراد تطبيقه هو غير النظام الذي

يتحدثون عنه، فهو ليس نظاماً شرعياً ولن يكون كذلك، ومن هؤلاء: المرحوم الشيخ فضل الله نوري.

وهكذا فقد ظهرت الحركة الدستورية محفوفة بالملابسات، وتمخضت عن أحداث دامية مرة قتل فيها علماء مجتهدون من أمثال «فضل الله نوري» الذي قتل بحبل المشنقة، وليس هذا أمراً بسيطاً فقد كان رجلاً عظيماً، وكان مجتهداً مسلماً باجتهاده وعلى حد ما سمعت فقد كان في غاية النزاهة والعدالة والتقوى.

نحن نريد أن نطلع على هذا الأمر من زاوية خاصة، ونفصله عن العوامل الخارجية، ومن كون إيران كانت مستعدة لتقبلها أو غير مستعدة، ونفرض أن المكان هو غير إيران، والزمان هو غير زماننا، وبعبارة أخرى: نفرض أن الحركة كانت في دولة إسلامية أخرى وأنه شعب تلك الدولة مستعد، ويفهم مغزى الحركة، لأن كثيراً من الناس كانوا آنذاك لا يعرفون معنى الحركة الدستورية حيث كان المبلغون لها يطرقون أبواب الناس ويقولون لهم: هل تعلمون ما معنى الحركة الدستورية؟ ويرددون: فلو صارت دولتنا دستورية فإن الخبز الشهي والكباب يأتيكم إلى بيوتكم! أو أن أحد السذج كان يقول: يا للعجب! هل تريد أن تأتينا السيدة «مشروطة»[١] وتجعلوها ملكة علينا؟.

وهكذا كان الاختلاف في فهم الحركة وتفسيرها واستيعابها، فلا الذي كان يعمل لأجلها يدرك مغزاها، ولا الذي يعارضها يعي ما عليه أن يعمل، فعدم استعداد الشعب يعني عدم فهمه وتقويمه الصحيح للأمور، ولو عُدنا إلى فرضيتنا، وقلنا: لو كانت الحركة في دولةٍ شعبها واع ومدرك، وليست هناك عوامل خارجية تؤثر على الحركة، كما أن النوايا طيبة، فهل الحركة في ذاتها - كحركة دستورية - منسجمة مع الشريعة الإسلامية أو لا؟.

وهذه إحدى القضايا التي ينبغي دراستها، حتى لا يبقى تيار الجهود والجهل يحوم حولها بغموض.

---

(١) وتعني بالعربية: الحركة الدستورية، (المترجم).

إن البعض يحكم على الحركة الدستورية أنها ضد الإسلام، وحكم هذا البعض حكم مجرد بعيد عن تأثير العوامل الخارجية علماً إن قصدهم من الضدية هو أن الدين الإسلامي لا يلتقي وتوجهات الحركة، ولا بد لهم إذن أن يقولوا أنه يلتقي والاستبداد، أو على الأقل إلتقائه مع الاستبداد أكثر من إلتقائه مع الحركة الدستورية.

لماذا؟ فلا يمكن إذاً الخوض في نقاش هذه الحركة وكل ما رافقها من أحداث وتوجهات ما لم تُحدّد بشكل دقيق.

فالحركة الدستورية تعني أن الدولة بحاجة إلى جملةٍ من الإجراءات والقرارات لتسيير أمورها، أو بعبارة أخرى: أنها بحاجة إلى حكومة تدبر شؤونها كحاجة المؤسسة الثقافية أو الشركة التجارية إلى مدير يكون مسؤولاً عنها، أو هيئة إدارية تتولى مسؤوليتها، فالكلام قبل كل شيء هو: أن كل دولة تحتاج إلى من يدير لها شؤونها، ولو قلنا: أنها لا تحتاج، فقد وقعنا في مغالطة فظيعة، ورفضنا الحركة الدستورية والاستبداد معاً، لأن الاستبداد أيضاً يعني وجود من يدير شؤون الحكومة لكنه منفرد في قراره، وبرفضنا للاستبداد والنظام الدستوري في آن واحد يعني أننا حكمنا على الاثنين بالخطأ.

ولو قلنا: ما السبب؟ لقالوا: أن وجود الدين في الدولة يكفينا ويغنينا عن الحكومة، وهذه النبرة هي نفس نبرة الخوارج إذ كانوا يقولون: لا حكم إلا لله، وكان تعليق الإمام علي عليه السلام ـ على ذلك: «كلمة حق يراد بها باطل» فالخوارج كانوا يقولون: (لا حكم إلا لله)، فهي عبارة صحيحة لكنهم يقصدون بها شيئاً آخر، وكما عبر عنهم أمير المؤمنين عليه السلام ـ بقوله: «ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، ولا بد للناس من أمير برّ أو فاجر»، فالبر في الدرجة الأولى، والفاجر في الدرجة الثانية، فوجوده مع فجوره أفضل من عدم وجوده.

إذن وجود القانون، ولو كان قانوناً دينياً لا يغني الناس عن الحكومة أبداً، ولذلك فإن مسألة الخلافة متفق عليها بين السُنة والشيعة، وحتى الخوارج يقرون بها بعد أن كانوا يرفضونها أول الأمر فبايعوا أحد الخلفاء فيما بعد، وهكذا فالسُنة والشيعة يتفقون على أن وجود الدين لا يلغي ضرورة الحكومة،

وذهب السُنة مذهباً في هذا الاتجاه، أما الشيعة فقد قالوا: لا يصلح للخلافة إلا من نص عليه النبي ﷺ بالتعيين.

ولو فرضنا إننا نحتاج إلى الحكومة ـ فهل يعني هذا أننا نحتاج إلى جهاز مشرع وجهاز منفذ، أولاً؟ يكون المشرّع منفذاً في آن واحد، وهذا هو النظام، الاستبدادي، فالحاكم في هذا النظام مشرع ومنفذ في نفس الوقت، أما النظام الدستوري فيختلف عنه بوجود سلطة تشريعية، وأخرى تنفيذية، وأعضاء السلطة التشريعية هم النواب الذين ينتخبون من قبل الشعب، فهم ـ في الحقيقة ـ نواب الشعب، ومهمتهم: تشريع القوانين، ومهمة الحكومة: التنفيذ، علماً أن أعضاء الحكومة يعينون من قبل نواب الشعب وممثليه بعد ترشيحهم من قبل رئيس الحكومة نفسه، وهذا التوجه الذي عليه النظام الدستوري يؤدي بالتالي إلى أن زمام جميع الأمور يكون بيد الشعب نفسه، فالشعب يحكم نفسه بنفسه.

أما المعارضون لهذا النظام فإنهم كانوا يخطِّئون الجميع، ويقولون: أن القضية ليست قضية تشريع قوانين فحسب، ولو كانت كذلك ما عارضناها، وهم على حق في ذلك لأنهم كانوا يقولون: لو أن النظام الدستوري بالشكل الصحيح الذي ينتخب الشعب فيه ممثليه، وهؤلاء ينتخبون أعضاء الحكومة، وأولئك الممثلون يشرعون القوانين، والحكومة تنفذ، بحيث تكون تلك القوانين مطابقة لما تريده الشريعة، لا لما تريده الأهواء البشرية، فتكون قوانين وضعية، يتبعها إلزام للحكومة بتنفيذ تلك القوانين، فما أروعه! وما أحسنه! لكن النظام الذي تردده الألسن هو ليس النظام الدستوري المطلوب، وما ترديدهم لهذه العبارة الجميلة إلا لتمويهها، فالنظام الدستوري يعني أن الشعب ينتخب ممثليه، وهؤلاء يشرعون القوانين، وهي صورة جميلة لكنها بعيدة عن الحقيقة، نعم، يشرعون القوانين، لكنها ليست القوانين المطابقة الإلهية، أي: لا يضعون قانوناً متلائماً مع الشريعة، ويبلّغون به الحكومة لتنفيذه!.

وهذا ما ينسجم وتوجهات المستبدين، وهنا يتفوق منطق الاستبداد بدحره لمنطق الدستور، لكنن الدستوريون هنا لهم جواب لا يصمد أمامه جواب خصمهم.

يقول الدستوريون: إننا نقرّ أن النظام الدستوري الذي ينص على أن ممثلي الشعب هم الذين يصنعون القرار، ولا يعني أن المجتهد الذي يريد أن يستنبط حكماً من الأحكام ينظر ماذا يقول قانون الله تعالى، ليبلغ الحكومة بنفس ذلك القانون من أجل تنفيذه، لا، ليس كذلك بل أن ممثلي الشعب هم الذين يضعون القوانين، ولنا أن نسأل: هل أن كل قانون وضعي ممنوع؟ لا، نحن عندنا قانون باسم الدين، وقد حدّد الدين تكليف الناس لكل الأزمنة والأعصار، وبين القوانين الكلية، أما الجزئيات والتفاصيل التي تظهر في كل عصر، فقد تركها للناس كي يجتهدوا في وضع قانون لها مع الأخذ بنظر الاعتبار القانون الإلهي الكلي، وعدم التعارض معه، وعلى هذا الأساس نقول: أن عندنا دستوراً جاء فيه ضرورة وجود خمسة من المجتهدين الواعين العارفين بحاجات العصر للإشراف على القوانين واللوائح التي تناقش في المجلس النيابي من حيث انطباقها مع القوانين الإسلامية. فلو تم التصويت على قانون ما، وظهر تعارضه مع الدستور، فإن مهمة أولئك المجتهدين ردّه والحيلولة دون تنفيذه، ولو كان موافقاً لما جاء في الدستور، يأخذه مجراه الطبيعي للتنفيذ. ويضربون مثالاً على ذلك فيقولون: لم يفرض القانون الإسلامي على الناس الرجوع إلى القرآن أو السنة لمعرفة رأيهما في جميع جزئيات حياتهم وتفاصيلها، من قبيل التطورات الحاصلة في أوضاع المدن، أو وسائط النقل الحديثة التي تستوجب وضع قوانين لها للمحافظة على النظم في النقل والسير والمرور، ولو لم تكن لها قوانين فإن نظام السير يختل وتبرز آلاف الحوادث من جراء ذلك، فلا بد لها من قوانين وتعليمات.

فهذه الأمور وغيرها من التفاصيل الأخرى التي تطرأ في حياة الناس، فوضها الإسلام إلى الناس أنفسهم للبت فيها واتخاذ ما يلزم بشأنها، ومثلها في ذلك مثل الأب في أسرته، حيث أن له الحق في أن يضع جملة من المقررات لتنظيم أمورها، والقانون الإلهي يرى أن الأب رئيس العائلة ويجب على الجميع إطاعته، أما القانون الآخر فيرى أن للأب حق الحكم في أسرته لا التحكم فيها، إن من حقه ـ كرب للأسرة ـ أن يأمر وينهي في حدود مصالحها الحياتية لكن ليس من حقه إن يتسلط عليها ويتحكم بها كيفما يشاء، وبعبارة أخرى:

ليس له أن يعمل خلاف ما تتطلبه المصالح الحياتية لأسرته، ويثار هنا سؤال هو: هل وضع الله قانوناً للأمور الجزئية داخل الأسرة أولاً؟ مثلاً: هل ذكر أن على الأب أن يقوم بالعمل الفلان أو لا يقوم؟.

لا، إن الله تعالى فرض على الأولاد إطاعة آبائهم، وعلى الآباء أن يُحسنوا معاملتهم مع أبناءهم، وهناك مثال آخر: منذ القدم وأصحاب الحمّامات يضعون بعض القوانين لتنظيم شؤون حمّاماتهم، فهل لهم الحق أن يضعوا تلك القوانين لها أو نقول: «لا حكم إلا لله»؟ فلا يعود لهم أي حق بوضع قانون خاص بهم.

نعم، إن القانون يجب أن يكون من وضع الله تعالى، والله يقول: لو أن شخصاً ما عُيّن رئيساً أو مديراً لمؤسسة ما، فله الحق أن يتخذ جملة من القرارات العقلانية وفقاً ما تقتضيه المصلحة، وينبغي على الآخرين إطاعة تلك القرارات.

هذا فيما يخص الجزئيات والتفاصيل. أما الأمور الكلية ـ فكما ذكرنا ـ أن كل دولة تحتاج إلى مدير أو هيئة إدارية ولكن حينما تأتي هذه الهيئة وتسن قوانين معينة مقابل قوانين الله وأحكامه. كأن، تجعل الطلاق من حق المرأة في حين أن قوانين الله تجعله من حق الرجل، فهذا غير صحيح. في حين أن لهم الحق في وضع بعض المقررات في حدود ما يقتضيه التكليف، وهذا يؤدي إلى قانون وضعي أيضاً، لكنه قانون جزئي متلائم مع القانون الإلهي المجمل، أما إذا أرادوا وضع قانون دون الأخذ بنظر الاعتبار القانون الإلهي، فهذا العمل خاطىء، ولكن إذا أخذوا القانون الإلهي بنظر الاعتبار، فلا مانع من وضع قانون في حقل الأمور الجزئية، فعلى سبيل المثال: يضعون قانوناً حول حلية أو حرمة إرسال الطلاب إلى الخارج لمواصلة دراستهم، وهذا ليس بشيء حتى يذكر في الإسلام لكن الإسلام نفسه ذكر مبادىء كلية حول هذا الأمر وأمثاله، ففي باب العلم مثلاً، لو كان العلم عند غير المسلمين، فهل يجوز لنا طلبه أو لا؟ وذكرت هناك عشرات الأحاديث تؤكد على جواز طلبه، منها: «الحكمة ضالة المؤمن، يأخذها أينما وجدها» أو «خذوا الحكمة ولو من مشرك»

فالتكليف هنا محدد، وتبقى بعض المواضيع التي تترتب على الإرسال إلى الخارج مثل الانحراف الذي يمكن أن يتعرض له الطلاب هناك، وهنا ينبغي تشخيص سبب الانحراف حتى يتيسر علاجه، علماً أنه يمكن أن يطلب الإنسان العلم في الخارج ويبقى محافظاً على دينه كما حدث لكثير من المؤمنين الذين ذهبوا ودرسوا وتخرجوا وهم على ما هم عليه من التدين والإيمان.. وفي هذا الصدد ينقل الطنطاوي في تفسيره حكاية تشير إلى ما ذكرناه: كان الشبان يرسلون في الإرساليات إلى فرنسا، فاتفق ذات يوم أن مراسلاً لإحدى الجرائد الكبرى [وأظنها الطان] كان يجوب في المزارع وقت الفجر لغرض ما فلمح من بعيد شبحاً، فذهب إليه إذا هو تلميذ مصري بجانب ماء جمد فصار ثلجاً، وكان ذلك زمن الشتاء والتلميذ يلتمس قطرات منه ليتوضأ، فتعجب، وسأله: لم هذا: فقال: أتوضأ لصلاة الصبح، فرجع وكتب مقالة عنوانها [مصر ستغتال أوروبا] وذكر الحادثة بتمامها، وقال: إذا كان هذا صادق العزيمة حتى يتوضأ بالثلج، فهذه العزيمة لا مثيل لها في أوروبا...) إذا لم يكن للإنسان حق أن يضع قانوناً لعلاج هذه الجزئيات في الحياة، فهذا الجمود والتزمت بعينه، وهو نفس رأي الإخباريين، فهم لا يرون ضرورة لوجود المجتهد مكتفين بالرجوع إلى الأخبار.. ولا يخفى فإن الأخبار ذكرت كليات المسائل، وعلى المجتهد أن يُعمل فكره لاستنباط المسائل الجزئية التفصيلية من المجملة. فلا إشكال ـ إذن ـ لو أرادت هيئة إدارية معينة وضع ورقة عمل لإدارتها حسب القوانين الموجودة.

شؤون النبي ﷺ
الرسالة ـ القضاء ـ الحكومة

﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾(١).

يوجد ثلاثة شؤون ومقامات مختلفة هي من مختصات الرسول الأكرم ﷺ، فإذا انتقلت للآخرين فإنما يكون ذلك بواسطته. فالنبي الأكرم له في نفس الوقت ثلاثة مقامات من الله. الأول مقام النبوة أو الرسالة، وهو مقام إبلاغ الأحكام الإلهية التي توحى إليه وعليه أن يقوم بتبليغها. وذلك لقوله تعالى: ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾.

فيبين للناس ما نزل إليه، مثل أحكام الصلاة والصوم والزكاة والحج والمعاملات. وفي المقابل على الناس أن يأخذوا بما يبلغهم.

المقام المقدس الآخر هو منصب القضاء. وعنيت هنا بقولي «مقدس» لأن هذا المقام ينبغي أن يكون من قبل الله تعالى ليحق له القضاء بين الناس.

فهو مقام إحقاق الحق حين حصول النزاعات أو الاختلافات بين الناس في المجتمع على أساس القانون الخاص. فلم يكن له مقام النبوة فقط وإنما جمع معه مقام القضاء. ويمكن الفصل بينهما طبعاً.

والآية الشريفة: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾(٢).

---

(١) سورة الحشر: الآية: ٧.

(٢) سورة النساء: الآية: ٦٥.

ترتبط بهذا المنصب الإلهي.

وقد يختلف اثنان من المسلمين، يكون لأحدهما سابقة في الإسلام أو يكون أحد المهاجرين الذين تركوا أموالهم وأهلهم، والآخر حديث الإسلام. فإذا توقع الأول من النبي أن يقف إلى جانبه، فهذا خلاف الإيمان. فالإيمان يعني التسليم أمام حكم النبي مهما كان.

المقام المقدس الثالث والذي يعين من قبل الله أيضاً، هو مقام الحكومة. فالنبي هو الحاكم على الناس وسائسهم. فهو مدير المجتمع وولي أمره. فالنبي أقام الحكومة وقادها. فإذا أعلن عن التعبئة العامة فأمره ينبغي أن يطاع. وبدون شك فإن النبي كان قد أسس الحكومة في السنوات العشر التي قضاها في المدينة وكان حاكماً عليها. وهذا المقام يختلف عن المقامين السابقين.

والآية الشريفة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾[١].

تؤكد مع ضرورة رجوع المحكوم إلى الحاكم. ولهذا نحن الشيعة نعتقد أن الأمر هنا متعلق بالحكومة والخلافة.

فهذا المنصب إلهي وينبغي أن يعين مصداقه من قبل الله تعالى.

ولكن يوجود هنا مسألتان. الأولى: هل أن الله أمر النبي بتفويض هذه المراتب لآخرين من بعده؟ والجواب هو بالإيجاب ولكن النبي هنا لا نيابة له بمعنى النبوة لأنه خاتم النبيين. ولكن بما أنه المبين للأحكام فينبغي أن يعين من بعده من يبينها للناس. مع هذا الفارق وهو أن النبي يوحى إليه، أما الذي يأتي من بعده فينبغي أن يأخذ عنه. وهذا هو مقام الإمامة. فالإمامة مقام علمي؟ وهي التي تتولى منصب المرجعية العلمية.

وكذلك الأمر بالنسبة لمنصب القضاء. فبموت النبي لا يموت مقام القضاء. لأن الناس يحتاجون إلى القضاء، لأن النزاعات تستمر، ولا بد من الفصل بينها. ولهذا ينبغي أن يعين النبي من يقوم بهذه المهمة من بعده. ويوجد

---

(١) سورة النساء: الآية: ٥٩.

هنا اختلاف أيضاً، فالسنة قالوا أن الخليفة هو القاضي، أو أن عليه أن يعين القاضي. أما نحن فنقول أن هذا المنصب تابع للإمامة والحكومة. فبموت النبي لا تسقط الحكومة لاستمرار الحاجة إليها.

لهذا أردت هنا أن أبين هذه المسألة فيما يتعلق بانتقال هذه الشؤون بعد النبي ﷺ. والتي ينبغي أن تكون بواسطته وتعيينه. مع الفارق الذي ذكرته، وهو أن بيان الأحكام عند الشخص المعين من قبل النبي يحدث بواسطة تعلمه من النبي نفسه خلافاً للنبي الذي يوحى إليه.

المسألة الثانية هي أن مقام النبوة يعد مقاماً شخصياً، أي أنه ليس أمراً كلياً وعاماً. أما مقام القضاء والحكومة فهما كليّان. فالنبي لا يبين مقام النبوة والإمامة بالنحو الكلي، كأن يقول مثلاً: كل من حاز على الصفات الفلانية فهو النبي أو الإمام حيث يمكن أن تكون هذه الصفات مجتمعة في العشرات من الأفراد. أما مقام القضاء ومقام الحكومة فيمكن تعيينهما بشكل كلي، كأن يقول مثلاً: أن كل من يتمتع بالشروط والصفات الفلانية يمكنه أن يقضي بين الناس، كما جاء في الأحاديث بشأن تعيين الحاكم: «فأما من كان من رواة أحاديثنا فقد جعلته عليكم حاكماً».

ولهذا يمكن لمن يجد في نفسه الصفات المذكورة من العلم والعدالة والورع أن يقول: أنا معين من قبل الله. لأن النبي ﷺ قد ذكر أصلاً عاماً ينطبق عليّ. ونحن الشيعة نقول أن الشرط الأول للقاضي أن يكون مجتهداً (حاصلاً على الاختصاص الفني). والشرط الآخر هو طهارة المولد. وأيضاً شرط العدالة، التي تعني الإلتزام التام بالأحكام الشرعية في جميع الموارد سواء المرتبطة بعمله كقاض أم في حياته الإجتماعية والفردية. بينما نجد البعض يقول في هذه الأيام أن المهم في القاضي هو أن يكون أميناً في عمله فقط. فإذا كان شارباً للخمر فلا دخل لنا. أما الإسلام فإنه يقول أن هذا المقام مقدس إلى درجة أن ابن الزنا حتى ولو كان طاهراً في كل أعماله لا يحق له الجلوس على سدة القضاء. الإمام هو المبين للأحكام الإلهية بعد النبي، ولكن بانقضاء مرحلة الإمامة وغيبة الإمام إلى من يرجع الناس؟ هنا يأتي الإمام ويعين نائباً عاماً له، ويقول:

«انظروا إلى من روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا فقد جعلته عليكم حاكماً»[(١)].

فلو ادّعى أحدهم أنه يحق أن يعين قيّماً على الصغير، نقول له أن هذا المقام مقام مقدس يعينه الله تعالى ولا يحق لأحد أي يقوم به.

فالمناصب الثلاثة: بيان الأحكام والقضاء بين الناس والحكومة عليهم مقدسة ويتم تعيينها من قبل الله أما بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

وإلى هنا لا يوجد خلاف من ناحية الأصول الإسلامية.

لو ادعى أحدهم أنه مفت، وأمر الناس بالعمل طبق فتواه عليكم أن تعلموا أن هذا المقام مقدس. ولذلك علينا أن ننظر هل أن هذا الشخص واجد للشرائط التي بينها الله تعالى وبلغها نبيه وانتقلت من بعده عبر الإمام؟ فهل هو مصداق حقيقي لهذا المقام المقدس، أم لا؟ فلو كان كذلك، وانطبق عليه ما ورد عن المعصومين عليهم السلام:

«أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، تاركاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه..».

فهو لائق لمنصب الافتاء والمرجعية. وفي غير هذه الصورة، نقول أنه لا يجوز تفويض هذا الأمر إلى أي شخص وبطريقة اعتباطية.

إن مثل هذه الأبحاث والمواضيع كانت تطرح دائماً في التاريخ الإسلامي، وليست جديدة أو مختصة بهذا العصر. فمنصب الإمامة والمرجعية العلمية منصب خاص لا يفوض إلى أي كان.

وأتذكر أن المرحوم آية الله البروجردي كان ينبه إلى هذا الموضوع مراراً، وكان يقول أن هناك موضوعين لو فصلنا بينهما، لزالت اختلافاتنا مع السنة، وكانت النتيجة لصالحنا. وهذان الموضوعان هما: الخلافة أو الزعامة والإمامة. ففي الخلافة، نحن نقول بأحقية الإمام علي عليه السلام وأنه الخليفة بعد

---

(١) (أصول الكافي/ ج١، ص٦٧).

النبي ﷺ، بينما يعتقد الآخرون أن الخلافة كانت لأبي بكر. وفي الإمامة، نحن نعتبر أن مسألة الحكم لم تكن المهمة الوحيدة للنبي ﷺ، فهناك مهمات عديدة، منها: مهمة الرسالة والنبوة وتبيين الأحكام. فهل هناك شخص مؤهل لهذه المرجعية بعد النبي ﷺ، بحيث يكون كلامه حجة علينا؟ ثم يجيب السيد قائلاً: أن بعض الروايات قد نصت على أن النبي ﷺ قد عيّن علياً عليه السلام خليفة وحاكماً من بعده. والبعض الآخر من الروايات أشارت إلى مطلب آخر، وهو أن الرسول ﷺ قد عيّن علياً عليه السلام من بعده كمرجع لمعرفة الأحكام الإلهية.. نحن نقول للسنة أنه لا بحث معكم بشأن الخلافة بعد النبي، فهذا الموضوع قد انتهى لزمانه، ولم يعد هناك حاكماً سواء علي أم أبو بكر. فلنغلق هذا الملف ونهمله، ولكن يوجد قضية أخرى وهي ترتبط بالشخص الذي يكون كلامه حجة علينا بعد النبي! فالحديث الشريف: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي...»[1] يشير إلى المرجعية العلمية التي ترتبط بحياتنا اليوم. فنحن عندما نريد أن نتعرف على الأحكام الشرعية علينا أن نرجع إلى أقوال العترة. ألم يقل النبي ﷺ أن كلام عترتي حجة عليكم مثل كلامي؟ بلى قال. إذن، فنحن لا نبحث بشأن الخلافة والزعامة، وإنما نريد أن نؤكد على هذه المسألة اليوم. نحن لماذا نتعب أنفسنا في موضوع الحكم؟! بالطبع نحن نحفظ عقيدتنا بالنسبة لهذا الموضوع المتعلق بأحقية الإمام علي عليه السلام بالخلافة بعد النبي، ولو تحقق ذلك لم حدث في الإسلام ما حدث. ولكن هذا بحث نظري متعلق بالماضي.

وفي باب القضاء أيضاً، كان عليّ عليه السلام قاضياً بعد النبي ﷺ، ولكن الخلفاء أخذوا الخلافة ولم يتدخلوا في القضاء بسبب صعوبته. فالقضاء يحتاج إلى العلم. ولهذا نجد أنه في زمن أبي بكر، وبالأخص في زمن عمر كانوا يرجعون إلى عليّ ويرسلون وراءه كلما تعقد الأمر ويعرضون عليه القضايا ليقضي فيها. بعد ذلك اتسعت الأمة الإسلامية، واحتاج الأمر إلى الكثير من القضاة في كل مدينة أو ولاية. وهناك تم الفصل العملي بين الخلافة والقضاء.

---

(١) (صحيح مسلم/ج٧، ص١٢٢).

فكان الخليفة يتولى مقام الخلافة وكان القضاء في مركز الخلافة بيد شخص آخر. وفي الأمكنة الأخرى، كان ينبغي أن يرسلوا القضاة العدول. ومن بعدها أخذ مقام القضاء أهمية فائقة، والشخص الذي تولى منصب قاضي القضاة لأول مرة في الإسلام هو أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة. وقد ذكرت لكم في تلك الجلسة أن أبا حنيفة لم يوال العباسيين. ولكن أبرز تلامذته، أبو يوسف، دخل معهم وأصبح أول شخص يعين لمنصب قاضي القضاة، الذي يمكن أن نطلق عليه اليوم وزارة العدل. ومنذ ذلك الحين تميز القضاة بلباسهم المختلف. ولكنني لا أعرف إذا كانت هذه السنّة متبعة قبل الإسلام، أم أنها ظهرت لأول مرة في عصر هارون الرشيد. ففي ذلك الزمان بدأ العلماء يتميزون بلباسهم الخاص.

وفي البحث الذي قدمناه ليلة أمس عن حركة الدستور بقي هناك شيء كان ينبغي أن نتعرض له. وفي هذا البحث ينبغي الإجابة عن القضيتين التاليتين: الأولى قضية وضع القانون، فهل يحق لأحد غير الله أن يسن القوانين أم لا؟ وهناك ذكرنا أنه إذا كان المقصود بهذا الحق مقابل القوانين الإلهية فهو باطل. ولكن إذا قيل أن الاستفادة هنا تنبع من الحقوق التي شرّعها قانون الله في الأمور الجزئية فلا مانع عندها أبداً.

الأمر الآخر يرتبط بمقام الحكم المقدس، ألا ينبغي أن يعينه الله تعالى؟ وهنا أذكر لماذا. فكيف يكون الإسلام قد حدد شروطاً للحكم بحيث إذا توفرت هذه الشروط أجيز الحكم؟ فحق الحاكمية بأحد معانيه ليس لله في الأصل. وهذا الرأي مقابل رأي الخوارج الذين قالوا أن الحكم لله (مما يعني أن الله يحكم بنفسه). فالحكومة التي ينبغي أن تحكم الناس يجب أن تحوز على الشروط التي حددها الإسلام. فإذا حاز الحاكم على الشروط المقررة يستطيع أن يحكم بدون أن يكون معيناً من قبل الله، كالمفتي الذي يحق له الافتاء إذا وجدت فيه شرائط الفتوى.

وكذلك بالنسبة لوضع القوانين، ينبغي أن ننظر إلى الإسلام هل أعطى حقاً لأحد بذلك؟ فمثلاً، لا يجوز أن يقال أن الإسلام يسمح بوضع القوانين

المختصة بالعائلة لأي كان لأن الإسلام لم يحدد قوانينها. فيقول الابن أنا أريد أن أصنع قانوناً على والدي أن يطيعني بموجبه أو تقول الأم مثل قوله. كلا، فصحيح أن الإسلام لم يضع قانوناً جزئياً في هذا المجال لكنه حدد شروط لرئيس العائلة الذي ينبغي أن يضع القوانين. وكذلك بالنسبة للمؤسسات العامة والإجتماعية، فالذين تجسّموا عناء التأسيس أو الذين امتلكوا هذه المؤسسات لهم الحق في وضع أنظمتها الداخلية.

وفي هذه الليلة لم أكن أريد أن أكمل هذا البحث، ولكن لأن بعض الأصدقاء قد أشاروا إليه قمت بذلك. والحمد لله رب العالمين.

نوعان من التغيير في الزمان

﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾.

اتضح أن للإخوة المحترمين رغبة في الحديث حول حاجات العصر وذلك من خلال المناقشات التي دارت في الليلة الماضية والاتصالات الهاتفية التي تلقيتها بعد المحاضرة.

ذكرت ليلة أمس أن الإنسان وحده له حياته المتطورة والمتكاملة من بين الكائنات الحيَّة التي تعيش حياة اجتماعية، أي أن الله خلق تلك الكائنات على وتيرة واحدة وثابتة. فمنذ اليوم الأول في الدنيا وهي تعيش حياة اجتماعية واحدة، وكلما مر عليها الزمان لا يطرأ أي تغيير في تلك النظم والتشكيلات. ولو أخذنا النحلة كمثال فإن الدراسات التي قام بها عدد من العلماء حول هذا الكائن ذي النظام الاجتماعي العجيب قبل ألفي سنة، والدراسات التي أجريت في عصرنا هذا لا تدل من قريب ولا من بعيد أن تطوراً قد حصل في حياة هذا الكائن الحي، إذ أن التنظيم الذي يسود حياته اليوم هو نفسه التنظيم الذي كان عليه منذ آلاف السنين، أما الإنسان فإن الآف التطورات قد ظهرت في حياته منذ ألفي سنة وحتى اليوم.

أولاً: ما هو السبب الذي جعل الإنسان بهذا الشكل، وجعل تلك الكائنات بشكل آخر؟ فتلك الكائنات تنطلق من الغريزة في بناء حياتها وممارسة أعمالها لا من العقل. أي: أن الله تعالى أودع فيها قدرة خفيَّة محفوفة الأسرار، عجز عن اكتشافها، وحين أقول ذلك فإنما اقصد: أن

تلك القدرة غامضة غير قابلة للمعرفة والكشف من الناحية المادية إلا ما ذكره القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾(١) والوحي هنا هو الإلهام والتفهيم عن طريق خفي يختلف عن تلك الطرق العادية. وهذه القدرة المودعة في النحل هي التي يطلق عليها العلم «الغريزة» واطلق عليها القرآن «الوحي» وهي ملازمة له دوماً وأبداً، تتولى توجيهه وإرشاده.

أما الإنسان فهو ليس كذلك لأنه أوتي قدرة عظيمة نسميها «العقل» أو «الإبداع» فالإنسان يتمتع بقابلية الإبداع في حين يفتقد الحيوان هذه القابلية، وهنا يكمن صلب الموضوع.

إن الإبداع يعني التجديد، وابتكار خطط جديدة في الحياة، كما يعني الإتيان بشيء جديد غير موجود فعلاً، وهذا شيء يفتقر إليه الحيوان لأنه يعرف فقط تلك الغريزة المودعة فيه عن طريق الإيحاء ولا يتخطاها بأبداع شيء لفقده القدرة على ذلك، أما الإنسان فقد أودعت فيه قدرة عجيبة على التجديد والإبداع، وسلبت منه تلك الغريزة التي تحمل المواصفات الحيوانية، وكأنه قد أوحى له أنه لا يستطيع الحياة إلا في ظل قوة العقل والإبداع. ومن الطبيعي أن للإنسان وحياً. واقصد بذلك نزول الوحي على بعض أفراد نوع الإنسان وهم الأنبياء في القضايا التي يعجز الحسّ والعقل عن علاجها، فيأتي الوحي ليقود الإنسان ويوجهه علماً أن هذا الإنسان لم يسلب قوة الإبداع التي تؤدي دورها في المجالات التي تتمكن فيها، وهنا يتعطل دور الوحي، فعندما تؤدي قوة الإبداع دورها لا يعمل الوحي.

بما أن هذا الإنسان يمتلك مثل هذه القدرة فإن حياته يجب أن تبدأ من الصفر، وقد بدأت من الصفر فعلاً، بعد ذلك تطورت شيئاً فشيئاً بفضل قوة الإبداع التي أودعت فيه. وقد استطاع أن يُحدث تغييراً دائماً لأوضاعه الحياتية متنقلاً من مرحلةٍ إلى أخرى ومن عصر إلى آخر. والنتيجة هي للإنسان حياة حضارية أما حياة

---

(١) سورة النحل: الآية: ٦٨.

الحيوان فهي ليست كذلك. وعندما يقال أن حاجات العصر متغيرة، فإن هذا القول صحيح، وذلك أن سبب تطورها يرتبط بالخلقة التكوينية للإنسان.

إن حاجات العصر لا تتبدل عند الحيوان في حين تتبدل عند الإنسان وليس في الحيوان نزعة نحو التجديد والتطور، أما في الإنسان فهي موجودة والزمن في حساب الحيوان واحد لكن في حساب الإنسان ليس كذلك. وليس على الحيوان تكليف إذ هو يعمل كالماكنة الآلية، أما الإنسان فهو مكلف ومسؤول عن عمله. والتكليف والمسؤولية وأمثالها هي الأشياء التي اطلق عليها القرآن اسم الأمانة التي عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها لعدم استعدادهن. وهذه الأشياء التي ذكرت هي أمثلة فقط لأن المقصود هنا جميع المخلوقات والكائنات. ولم يك هناك إلا الإنسان الذي تقدم لحمل تلك الأمانة: يارب أنا أتحمل هذه المسؤولية، وأنا بنفسي أرتقي سلم الكمال والسعادة بفضل ما مننت به عليَّ من قابلية عجيبة ألا وهي قوة الإبداع، وببركة ما تفضلت به عليّ من قوة عظيمة ألا وهي قوة العقل والخلاقية.

وفي حديثنا يبرز فرق آخر بين الاثنين: أن حياة الحيوان تكون معدومة التطور والتقدم، فهي كذلك منعدمة من التردي والانحراف، وكذلك ليس فيها معنى للحسد والوضاعة، أي: أنكم لا تستطيعون أن تعثروا على خليَّة فاسدة أو منحرفة من خلايا النحل أو أن أخلاق هذه الخلية أو تلك رديئة منحطة، أو أن خلية غيرت تنظيمها وتنسيقها أو خالفت نظام عملها الجاري وانقرضت بسبب هذا الخلاف.

أما عالم الإنسان فهو حافل بهذه الأشياء، فالفساد والانحراف محتملا الوقوع في حياته، وكما يمكنه أن يسمو فكذلك يمكن أن ينحدر إلى الحضيض، فكلا الاحتمالين واردان، وكما يمكن أن يرتقي نحو الأفضل بفضل استعداده العقلي والعلمي، فكذلك يمكن أن يقع في هاوية التردي بسبب أنانيته وهوى نفسه، فاحتمال السقوط والانحراف لدى الإنسان ينبثق عن طريقين: أحدهما: الظلم وسحق حقوق الآخرين والخروج عن جادة العدالة، والثاني: الجهل.

فما هو هذا الجهل؟ الجهل يعني ارتكاب الخطأ.. وهذا ما ليس له

وجود في عالم الحيوان ولعله يحدث في بعض الأحيان لكن حدوثه نادر وليس كما عند الإنسان الذي يمكن أن يفسد قوماً بأجمعهم. ويقال مثلاً: أنه يمكن لمجموعة عمال من بين خلايا النحل أن ترتكب خطأ، وهو مثلاً، تكلف هذه المجموعة بالبحث عن الورود والأزهار اللطيفة ذات الرائحة الطيبة لتتغذى عليها وتنتج العسل، لكنها ـ خطأ ـ تتغذى على ورود وأزهار كريهة الرائحة.. فهذا خطأ صغير جداً ويمكن تلافيه فوراً. وهناك مأمورون في الخلية مسؤولون عن هذه المجاميع فإذا ما ورد أحد أعضائها من العمّال يشمونه وينظرون هل أدّى مهمّته على النحو المطلوب أو لا؟ فإذا شعروا أن هذا العامل أو مجموعة العمّال قد قصّروا في مهمتهم، فإنهم يصدرون أمراً بتشكيل محكمة ميدانية فوراً ويقتلون أولئك العمّال بما عندهم من أسلحة.

ولهذا نجد أن القرآن الكريم بعد أن يبين عرض الأمانة على المخلوقات، ويذكر امتناعها عن حملها، وسبق الإنسان إليها، يعقب على ذلك مباشرة بقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ فالإنسان كثير الجهل علماً أن الاستعدادين، استعداد السمو والتطور من جهة، واستعداد السقوط والانحراف بسبب الظلم أو الجهل من جهة أخرى لا ينفصلان عن بعضهما الآخر.

وفي القرآن آيات أخرى تحمل نفس المضمون، وهي الآيات الواردة في أول سورة الدهر: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴿١﴾ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾[1].

ما معنى هذا الابتلاء؟ وكيف يتحقق؟.

لا ريب أن هذا الابتلاء يتحقق عن طريق التكليف والمسؤولية. أي كما ذكر الباري تعالى بقوله: إنا نبتلي الإنسان بتفويض المسؤولية إليه، وجعله مكلفاً تاركين له حرية الاختيار وقائلين له: إن هذه قمة وهذه هاوية فإن سلكت الأول فإنك ستصل إلى ذروة السعادة، وإن سلكت الثاني فسيوقعك في

---

(١) سورة الدهر: الآيات: ١ ـ ٣.

الحضيض. ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ وبعدها ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ وفيه يتبين أن الإنسان هو الكائن الفريد الذي يتمتع بذلك التكوين العجيب، والتركيب الغريب الذي يمكن أن يتقدم به تارةً، ويتخلف تارة أخرى... وبعبارة أخرى: إن الإنسان هو الذي يصنع وقته، وهو الذي يؤثر على زمانه بالإحسان أحياناً والإساءة أحياناً أخرى بخلاف الحيوان الذي يعتبر صنيع الزمان وتابعه.

ومن هنا نصل هذا الموضوع وهو أن التطورات الحاصلة في حياة الإنسان تنقسم إلى قسمين: أحدهما: صحيح، والآخر غير صحيح، فالأولى ترفعه، والثانية تسقطه.

إذاً نستنتج من هذا التقسيم موضوعاً آخر وهو أننا لو سئلنا عن موقفنا من التطورات الحاصلة من الزمن، هل نسايرها أو نعارضها؟ وجوابنا هو: لا نسايرها تمام المسايرة ولا نعارضها كذلك، والسبب هو أن الزمن صنيع الإنسان، والإنسان يستطيع أن يكيّف زمانه نحو الأحسن كما يستطيع تغييره نحو الأسوأ، إذاً ينبغي مسايرة التطورات الحاصلة في الجهة الأفضل، وعدم مسايرة، بل معارضة التغييرات السيئة. وهنا يثار سؤال آخر وهو: ما هي التطورات التي يمكن اعتبارها تقدماً وصلاحاً، وما هي التطورات التي يمكن اعتبارها تخلفاً وفساداً؟ من أين نفهم أن الأوضاع المتغيرة جيدة وينبغي علينا مسايرتها، أو رديئة ويجب معارضتها؟ ما هو المعيار في التشخيص؟ أن العقل دليلٌ ممتاز للإنسان. هذا العقل منحه الله تعالى للإنسان ليميز بين طريق الكمال وطرق الانحراف وأوضاع البشرية تدل على أنه قد يسلك الطريق الصحيح بحكم عقله، وقد لا يسلك هذا الطريق بسبب عبادة الهوى فيسير نحو الانحراف والتردي.

إن المعيار العام هو أن نلاحظ بدقة ما هي عوامل أو أسباب وقوع الظواهر المختلفة في كل زمان؟ وما هي أهدافها؟ أي من استعدادات الإنسان المختلفة تكون سبباً لبروز ظاهرة من الظواهر؟ وما هو هدف بروزها؟ وما هي نتائجها؟ علينا أن نلاحظ ما يحدث في زماننا هل هو

نتاج العقل والعلم البشري أو نتاج شيء آخر؟ ولو فكّر أحدنا ملياً بكل ظاهرة من الظواهر الحادثة في عصرنا فقد يجد أنها حقاً من نتاج العلم والعقل مائة بالمائة، وقد لا يجد ذلك بل يجد أنها من نتاج العلم لكن ليس العلم الطليق الحر بل العلم البائس المكّبل، فعلى سبيل المثال لو أخذنا علم الفيزياء الذي بذل بعض العلماء أقصى جهودهم حتى طورّوه، فأحد مواضيعه هو «الضوء» هذا الموضوع الذي طالته دراسات الإنسان منذ آلاف السنين. فما هي حقيقة الضوء؟.

عندما يشاهد الإنسان الأشياء، فكيف يشاهدها؟ كيف يحدث انعكاس الضوء وانكساره؟ ما هي قوانين الضوء؟.

من بين العلماء الذين بحثوا في الضوء: العالم المسلم الشهير:

الحسن بن الهيثم الذي كان فيزيائياً، ورياضياً، وبارعاً، وله دراسات عجيبة حول الضوء أذعن لها الأوروبيون أنفسهم حيث اعترفوا أن أكثر نظرياتهم حول الضوء أخذوها من هذا الرجل العملاق. وكتابه «علم المناظر» موجود اليوم. روجر بيكون ـ أحد كبار علماء أوروبا كان يعيش في القرن الثاني عشر الميلادي ـ يذكر أن كل ما عنده من علم، أخذه من ابن الهيثم وبلاد الأندلس، وينقل عنه ويل ديورانت في كتابه «تاريخ الحضارة» وكذلك غوستاف لدبون في كتابه «تاريخ الحضارة الإسلامية والعربية» قوله بكل صراحة أن استاذه الأصلي في علم الطبيعات هو ابن الهيثم، وأنه قد استفاد من كتبه كثيراً.. ولا شك أن بحث «الضوء والنور» قد تطور كثيراً فيما بعد.

وبفضل معرفة الضوء وكيفياته، تعلم الناس كيفية التقاط الصور والأفلام. وهنا يتجلى دور العلم. فهل العلم هنا تقدم أولاً؟ من الطبيعي أنه قد تقدّم. فماذا في وسع الإنسان هنا أن يعمل ليستفيد منه؟.

والآن لاحظوا بدقة، فبينا العلم يؤدي دوره بالاكتشاف والاختراع يُفاجأ بظهور إنسان أناني جشع يتخذ منه وسيلة لسلب الناس ونهبهم وإفساد أخلاقهم.. وكذا يستغل هذا العلم فينتج أفلاماً ماجنة هدّامة تؤدي بالناس إلى الانحراف.. فيجعل ذلك الإنسان العلم أسيراً تحت سيطرته إذ يعد أفلاماً

منحرفة تكون نتيجتها فساد أخلاق الناس، فهل يمكننا والحالة هذه أن نقبل بالفيلم السينمائي الفلاني بحجّة أنه من مخترعات العصر ومتغيراته، وأنه من نتاج العلم؟ كلا، لأن هذا الفيلم ليس نتاج العلم فحسب، بل هو خليط منه ومن الشهوة التي يعمل أصحابها على تسخير ذلك العلم ليصب في خدمة مصالحهم الذاتية، وينتج شيئاً كهذا.

وهناك مثال آخر حول علم الكيمياء، العلم الذي يبيّن خصائص تركيبات الأشياء، ويمكن الإنسان من تحضير مركبات عجيبة من تلك العناصر كالأدوية مثلاً.. هذا العلم يتقدم ويتطور ويقدم لبني الإنسان مختلف المركبات مع خواصّها، فهو عند هذا الحد علم ورقي وتطور لصالح البشرية فهل علينا أن نساير هذا العلم ونتابع تطوراته؟ نعم، علينا أن نسايره ونؤيده لكن لو وصل هذا العلم إلى مرحلة يكون فيها أداة بيد بعض المنحرفين لخدمة مآربهم الخسيسة كالذي حصل عند بعض الأشخاص الذين درسوا وتخصصوا في هذا العلم وأصبحوا على معرفة بخواص تركيب الأشياء والعناصر فصنعوا مادة كالهرويين الذي هو أخطر من الترياك نفسه أضعافاً مضاعفة من ناحية التخدير وفقدان الشعور، ولو قدر لأشرف واعف امرأة في الدنيا أن تُدمن على تعاطي الهيرويين ـ لا سمح الله ـ فإنها عند الحاجة تبيع شرفها وتستسلم لمن يلبّي لها طلبها بإعطائها مقداراً منه لإشباعها، مقابل بيع شرفها. وهذا هو حقيقة البلاء الذي منيت به البشرية. ولنا أن نسأل هنا: هل للعلم دور في تحضير الهرويين أو لا؟ نعم، للعلم دور في ذلك لكن ليس العلم بحقيقته المجرّدة صنع ذلك بل الرغبات الشهوانية والأهواء الفاسدة هي التي صنعته.. لأن العلم كالمصباح بيد الإنسان أين ما أخذه أضاء له فالمهم هنا هو هدف حامل المصباح وغايته. فمثلاً: صيدلاني صاحب شهادة عالية في الصيدلة وله خبرة في تحضير الأدوية يفكر في نفسه أنه يدل أن يفتح صيدلية حيث يكون دخله الشهري ثلاثة أو أربعة آلاف توماناً، يقوم بصنع الهيرويين ليكون دخله الشهري عشرين أو ثلاثين ألف توماناً، فهل يمكننا هنا اعتبار الهيرويين السام نتاج التطور الزمني والتقدم العلمي في هذا القرن، ونفر به، ونتعاطاه على أنه من حاجات العصر!؟.

وهذان الاستعدادان قد ذكرا في القرآن معاً وهما: استعداده للإبداع، وقد

تمثل في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ واستعداده للظلم ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ ووجود الاستعداد للظلم قد جعل الإبداع البشري في خدمة توجهه. والنتيجة هي: عندما تصب قابلية الإبداع في خدمة النزوات الشخصية الشهوانية، فمن الطبيعي أن تكون هناك أفلام مدمّرة هدّامة، ويكون هناك هيرويين.

وأود أن أقدم مثالاً آخر حول الموضوع.

إن أفضل تسمية تطلق على هذا العصر هي أنه «عصر الذرة» لكن لما صمّم الإنسان أن يستفيد من الطاقة الذرية بأقل ما يمكن لسد بعض حاجياته الضرورية، راح المتسلطون يعملون على إرغام العلماء على صنع القنبلة الذرية لتكون أداة بيدهم من أجل كم أفواه كل من يرغب في استنشاق نسيم الحرية.

فهل يمكن القول أن هذه القنبلة من نتاجات الاكتشاف الذري في هذا القرن وأنها صالحة وتنطبق عليها صفة حاجات العصر؟ فإن كان ولا بد من مسايرة التطور، فلماذا تئنُّ البشرية من موضوع «سباق التسلح» وجميع المصلحون يقولون: لنحرّم صنع السلاح!! وسلاح كهذا أي: السلاح الذري. لماذا إذاً يوجهون نداءاتهم لمكافحتها؟.

هذه هي مسيرة العلم لكنه ليس العلم الحر. وهنا أيضاً تبرز قدرة الإبداع وهي تحت تصرف ذوي الجاه والتسلط بكل جلاء ووضوح أي أن الإبداع أصبح أسيراً للمتنفذين.

ينقل أنه أقيم حفل تكريمي في أمريكا على شرف الفيزيائي الشهير البرت اينشتاين وكان حاضراً فأثنى عليه العلماء بذكر مآثره من خلال كلماتهم التي ألقوها، وما حان دوره للحديث قال: أنكم تقيمون حفلكم التكريمي لهذا الرجل الذي أصبح سبباً في صنع القنبلة الذرية في العالم!.

وبالطبع فإن هذا الرجل عندما حقق تلك الاكتشافات في حقل الفيزياء لم يدر في خلده أبداً أنه ستصنع قنبلة ذرية من وراء اكتشافاته وإنما كان يطمح أن تصب اكتشافاته في خدمة البشرية. لكن لم يتحقق ذلك الطموح إذ لا زال في باكورة أعماله، ففوجىء بأولئك الرجال الطامعين المتسلطين من أمثال

روزفلت، ستالين، خروشوف، ايزنهاور، تشرشل، وهم يستغلون ذلك العلم المفيد لتحقيق نزواتهم الشخصية في حب الجاه والتسلط.

والذي اخترع جهاز التسجيل، كان هدفه خدمة المجتمع وتقديم دروس مفيدة له من خلال تسجيل الخطب والكلمات ووقائع الجلسات والندوات والدروس المختلفة حتى يستفيد منها الناس أكثر، ولكن حدث العكس إذ لم تسجل خطبة أو وقائع جلسة وندوة أو درس أو درسان بعد، وإذا بالأغاني المبتذلة المثيرة للشهوة تملأ الدنيا بضجيجها.. وما هذا؟ هذا يبين لنا أن عبادة الشهوة الكامنة في الإنسان تترصد الأمور لتستغل العلم في خدمة مصالحها.

إذاً نفهم من هذا كله أن الإنسان كما أنه يتقدم ويتطور، كذلك ينحرف، ولقد أخبرنا معلّموا الأخلاق منذ أقدم العصور بهذا الأمر إذ ذكروا أن وجود العلم عند الإنسان لا يدل على أنه سيجعله في خدمة البشرية إذ يمكن أن يكون هناك عالم لكن يسخّر علمه في خدمة شهوته.

يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «... ها أن ها هنا لعلماً جمّاً (وأشار بيده إلى صدره) لو أصبتُ له حَمَلَة! بلى أصبتُ لقناً غير مأمونٍ عليه، مستعملاً آلة الدين للدنيا، ومستظهراً بنعم الله على عباده، وبحججه على أوليائه، أو منقاداً لحملة الحق، لا بصيرة له في أحنائه، ينقدح الشك في قلبه لأول عارض من شبهة، ألا لا ذا ولا ذاك! أو منهوماً باللذة، سلس القياد للشهوة، أو مُغرماً بالجمع والادّخار..».

ويقول الشاعر سنائي: «يجب أن تخشى من علم تتعلمه لأجل الحرص والطمع لأن مثلك في ذلك مثل السارق الذي يدخل داراً ليلاً وبيده مصباح فإنه ينتقي أفضل الأثاث وأحسنه».

وهذا الكلام صحيح جداً. إذ لا يكفي أن يصبح الإنسان عالماً حتى نقول: أن كل ما يعمله صحيح.. كلا بل علينا أن نتعرف على حقيقة العلم الذي يحمله هل هو علم حر أو أسير؟ وهل يسخِّر الإنسان علمه في الطريق الذي يستصوب عقله أو في طريق آخر، وعلى حد تعبير أمير المؤمنين عليه السلام «مستعملاً آلة الدين للدنيا».

هذا فيما يخصّ فرداً واحداً فكيف بالمجتمع الذي يعمل جمع من العلماء على تطويره وتقدمه، وجمع آخر من الناس المستغلين يتحينون الفرص لاستغلاله؟.

إذن هذا معيار يمكن أن نحصل عليه لنحكم على التغيرات التي تطرأ في كل عصر، أي منها تغيرات مفيدة نافعة، وأي منها مضرة ورديئة. وفي المتغيرات التي تصب في خدمة النزوات الشخصية المغرضة، لا ينبغي مجاراتها على أنها من متغيرات العصر حتى ولو كان العلم دخيلاً في حدوثها لأن هذه المجاراة تعني السقوط والتردي.

قلتم أن هذا العصر هو عصر العلم. فنقول: نعم أنه عصر العلم ولكن هل نفيت مناهل الوجود الإنساني الأخرى ليبقى العلم وحده؟ وهل يكفي أن يكون الإنسان عالماً فقط؟ ألم تكن عند هذا الإنسان طاقات أخرى؟ والتفتوا إلى هذه النقطة: إنه لم يستعبد العلم في عصر من العصور كما استعبد واستغل في عصرنا هذا، لذلك لا ينبغي أن نُطلق على هذا العصر «عصر العلم» بل عصر استرقاق العلم، وعصر أسر العلم، أي لم يترك العلم حُرّاً كما هو، ولم يطلق له العنان أن يؤدي دوره المطلوب في خير البشرية ونفعها كما كان في الأعصار المنصرمة حيث كان أكثر انطلاقاً.. ولم تمر فترة لقى فيها العلم والعلماء من التعاسة والاستغلال والتكبيل كما لقوا في يومنا هذا.

ولو دققتم لوجدتم أنه بمجرد ظهور عالم مخترع أو عالم نفس كبير فإن القوى السياسية المتسلطة تبادر فوراً إلى كسبه ووضعه تحت تصرفها، مطالبة إياه أن يسخر علمه في خدمة أهدافها وتوجهاتها، ولا حيلة له عندئذٍ. ولعل أفضل مثال على ذلك هم «علماء الذرة» الذين هم أتعس حظاً من الآخرين في عالم اليوم، ففي كل مكان يبرز فيه عالم ذرة من الطراز الأول فإن تلك القوى المتمكنة تبادر إلى اعتقاله ليضع علمه تحت تصرفها أو لئلا يطلع على ذلك الأعداء. وتنظم تلك القوى برنامجاً معيناً وتطلب من ذلك العالم أن يعمل في ضوئه وليس له أن يخرج عليه أو يحيد عنه بل ليس له حق الحياة دونه علماً أن العلماء من الطراز الأول حيثما وجدوا فإنهم أسراراً من العلوم الطبيعية لا

يعلمها غيرهم. ولعل في الاتحاد السوفياتي لفيفاً من هؤلاء (ولا يعلم أحد عددهم لأنه من ضمن الأسرار) وكذلك في أمريكا. ولكل من هؤلاء العلماء مائة مرافق ومراقب حتى لا يفشي الأسرار للآخرين، أو لا تسرق منه تلك الأسرار، فمن أتعس من هؤلاء العلماء الفاقدين للحرية، التي نتمتع بها نحن، والذين ليس لهم حق الاتصال حتى بإخوتهم! والسبب معروف كما نعلم إذ ربما يفشون لهم شيئاً من تلك الأسرار، وإذا فعلوا ذلك فإن هؤلاء يذهبون ويقدمون تلك الأسرار إلى حكومة أخرى، وربما تحصل مواجهة بين الحكومتين.

إذاً أي عصر علم هذا؟ نعم، قد تعبر عنه أنه عصر العلم، ولكن ليس عصر حرية العلم، بل استرقاق العلم وأسره.. أنه عصر سيطرة قوى أخرى غير قوة العلم على المجتمعات ومصائرها، العلماء كوسيلة لتحقيق أهدافها. ولو قلنا عندئذٍ: أننا لا ينبغي أن نساير متغيرات العصر وتطوراته بشكل تام مطلق فإن هذا لا يعني تعارضاً مع العلم. وإنما يعني إقراراً بالواقع حيث أن سبب ما ذكرنا هو أننا نعلم أنه لم يحن لحد الآن عصر يكون العلم فيه حراً أو العقل حراً، أو تكون للاثنين سيطرة على شهوات الناس وحبهم للجاه والشهرة، وبعبارة أخرى: لم يأن عصر يكون فيه اينشتاين حاكماً ورزملت محكوماً بل العكس. ولأفلاطون نظرية معروفة هي نظرية «المدينة الفاضلة» حيث يقول فيها: أن العالم لا يرى السعادة إلا في زمان يكون فيه الحكماء حُكاماً، والحكام حكماء، أما إذا كان الحكماء شريحة، والحكام شريحة أخرى فلا يرى سعادة أبداً.

ونعتقد نحن المسلمين ولا سيما الشيعة أن عصر السعادة الحقيقية للبشرية هو عصر ظهور الإمام المهدي عليه السلام وهو عصر العدالة بكل ما للكلمة من معنى. وهو نفسه العصر الذي تكون أول ميزاته تحكم العقل لا الهوى في مختلف الميادين، وكذلك هو عصر تكون للعلم فيه منزلته الخاصة به حيث لن يكون أسيراً مكبلاً، ويعبر أمير المؤمنين عليه السلام عنه «بأنه عصر فيه الناس يُغْبَقون كأس الحكمة بعد الصَّبوح»[1].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ١٥٠ ـ يُغبقون: يُسقون بالمساء. الصبوح: ما يشرب وقت الصباح.

ورد في الكافي: أن في عصر الظهور، يضع المهدي يده على رؤوس الناس فتزداد عقولهم.

وقد لا أكون قد حققت مرادي في شرح هذا الموضع وبيانه ولكن كونوا على علم أنه من الخطأ أن نعبر عن هذا العصر بأنه عصر العلم، أو عصر العقل، أو عصر الفكر، لأنه لا حرية للعقل والفكر والعلم فيه حيث العالم لا زال عالم الشهوات وحب الجاه والظهور.

سافرتُ في الشهر الماضي إلى خوزستان وكان قد أقيم هناك احتفال بمناسبة النصف من شعبان فقلت هناك إذا أردتم أن تعرفوا في أي عصر نعيش، وأي شيء بمصائر الشعوب. فلاحظوا وضع البيتلز، ملأوا العالم ضجيجاً. وقد ذكرت صحفنا أن هؤلاء لما ذهبوا إلى أميركا غطوا على كافة الأحداث السياسية حيث سلطت الأضواء عليهم دون غيرهم، ويحكي لنا هذا عن الروح العامة التي تسيطر على الشعب الأميركي. وذكرت الأنباء أن ويلسون رئيس وزراء بريطانيا عندما وصل أميركا لم تكتب الصحف المهمة مثل نيويورك تايمز عن قدومه إلا أربعة أسطر في حين خصصت صفحات كثيرة منها للحديث عن هؤلاء الهيبّيين، وقد ذاع صيتهم في الآفاق حتى قالوا هم عن أنفسهم أنهم أكثر شهرة من السيد المسيح عليه السلام فهل يترجم لنا هذا التوجه أن هذا العصر هو عصر العلم والعقل؟ وقد ذكرت أنه يبدو أن عصرنا لا زال عصر الهيبيين وليس عصر ويلسون، وقلت: حتى لو كان عصر ويلسون فما عسانا أن نفعل؟ فينبغي علينا إذاً أن لا نصدق كل ما يحدث في العالم وكذلك لا نخدع ببريق متغيرات العصر، حيث لا زال هناك مسافة شاسعة بيننا وبين الوقت الذي تكون فيه جميع تطوراته صحيحة ومفيدة.. وإلى هنا اكتفي بهذا المقدار لأختم كلامي هذه الليلة.

المجتمع الواعي

﴿وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ﴾[1] يذكر الله تعالى في هذه الآية الكريمة مثلاً للمسلمين الذين يتّبعون التعاليم النبوية الشريفة، وهذا المثل له علاقة وطيدة مع موضوع بحثنا.

يقول القرآن الكريم: أن مثل هؤلاء في الإنجيل كالزرع الذي يخرج ورقه بادىء ذي بدء وهو لا شك رقيق (أخرج شطأه)، لكن لا يبقى هذا الورق على حاله، إذ كلما انتشر في الأرض وأصبح له سويق، قوي وكانت له صفة أخرى أي: يقوي الورقة الأولى التي بدأت في الظهور (فآزره)، بعد ذلك يقوى أكثر ويكون سميكاً (فاستغلظ) ثم ينتصب قائماً على سويقه (فاستوى على سوقه) وحينما ينظر إليه الزّارع والاختصاصيون يغمرهم العجب وينبهرون. وهذه هي نفسها حالة النمو والاستقلال والسمو التي تغضب الأعداء وتكون شوكة في عيونهم، وحينما ينظر الكفار إلى تلك الفئة المؤمنة فإنهم يزدادون غيظاً. ما هو هذا المثل المذكور؟ يجيبنا القرآن نفسه أنّ أصحاب النبي هم ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾.

التفتوا لهذا الموضوع وهو: أن العبادة لا تنفصل عن صميم الإسلام، فبعض الأشخاص ممن اطّلع على تعاليم الإسلام الإجتماعية قد سبّب لهم هذا الاطلاع أن ينظروا إلى العبادة نظرة ازدراء وامتهان، ولكن هؤلاء على خطأ

(١) سورة الفتح: الآية: ٢٩.

لأن العبادة جزء لا يتجزأ من الإسلام على الصعيد النظري والعملي في آن واحد، فلا العبادة لها قيمة دون التعاليم الإجتماعية الإسلامية، ولا التعاليم لها قيمة دون العبادة. فلا بد من اجتماع الأمرين معاً.

﴿يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ أي: أنهم يريدون من الله الزيادة، ولا يقنعون بما عندهم علماً أن ما يريدونه ليس من الأشياء التي يطلبها الماديّون الذين يلهثون وراء المال والماديات فقط. أي: يطلبون رضا الله في طريق الحق والحقيقة ﴿سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ﴾ فالإسلام ظاهر على ملامح وجوههم، وآثار العبادة بارزة على محيّاهم، وليس المقصود من هذا كثرة السجود الذي يؤدي إلى ظهور ثفنات في جباههم. بل المقصود هو أن خصوصية العبادة تترك أثراً على سيماء الإنسان وهناك علاقة عظيمة بين روح الإنسان وجسده.. وأفكار الإنسان وأخلاقه، وعقيدته، وملكاته تترك أثرها على محياه، فمحّيا الإنسان المصلي ليس كمحيا تارك الصلاة.

ما أعظمه من مثل ضربه الله للمسلمين الأوائل! أنه مثل الوعي والتكامل... إنه مثل المؤمنين الذين يرتقون سلّم الرقي والتطور والمثل هو تشبيههم بالزرع الذي تتفتح أوراقه، ثم يكون له سويق سميك ذو أوراق كثيرة، ويكون شجيرياً لا كسائر الشجيرات... إنه الزرع الذي يبهر الزراع أنفسهم بل ويبهر كل الذين لهم باع في التربية الإنسانية، إذ حينما ينظرون إليه يملأ العجب كل وجوههم من نموّه بهذه السرعة، وجودته بهذه الدرجة، ويملأ العجب كيان سقراط وأمثاله، أجل فإن من الأمور المحيرة للبشرية على الصعيد العالمي تلك الفائقة لنمو المسلمين واستقلالهم والذي يعبّر عنه القرآن الكريم بالآية: ﴿فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ أي يقف وحده على أقدامه.

قال أحد الأوروبيين: أننا لو أخذنا بنظر الاعتبار ثلاثة أشياء فإننا سنعترف عندها أن لا وجود لشخص في العالم كمحمّد ﷺ ولا قيادة فيه كقيادته. وهذه الأشياء هي:

أولاً: عظمة الهدف وأهميته، نعم، لقد كان الهدف عظيماً ومهماً للغاية

إذاً حدث انقلاباً في الناس ومعنوياتهم وأخلاقهم وآرائهم وتقاليدهم الإجتماعية.

ثانياً: ضالة حجم الإمكانيات والوسائل آنذاك. ماذا كان عنده من أدوات ووسائل؟ لقد كانت معه عشيرته الأقربون، فلم يكن لديه مال ولا قوة ولا مساند ولا ناصر إنها أعجوبة حقاً أن يتمكن شخص واحد من كسب الناس، وجعلهم يؤمنون به، ويلتفون حوله، حتى أصبح أكبر قوة في العالم.

ثالثاً: سرعة الوصول إلى الهدف إذ أصبح أكثر من نصف الناس في العالم مسلمين خلال أقل من نصف قرن. عند ذلك يثبت ما ذكرناه من أنه لا وجود لقيادة في العالم كقيادته ﷺ، وهذا هو قصد القرآن من قوله: ﴿يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ﴾ إذ أن الأخصائيين والخبراء في التربية الإنسانية ينبهرون إلى الأبد بسرعة ظهور المسلمين ونموهم واستقلالهم ونتاجاتهم.. وهذا المثل قد ذكر في القرآن المجيد للأمة الإسلامية.

أود أن أطرح هنا سؤالاً: هل أن هذه المواصفات التي ذكرها القرآن الكريم تخص المسلمين الأوائل؟ وهل أنها من خصوصياتهم بالذات أو خصوصيات الإسلام نفسه؟ وبعبارة أخرى إذا وجد أناس في أي زمان ومكان، واعتنقوا الإسلام، وعملوا بأحكامه فإنهم سيحملون ذات المواصفات المذكورة من نمو وتكاثر وكمال واستقلال ونيل إعجاب الآخرين وانبهارهم، فالخصائص إذن هي خصائص الإسلام وليست خصائص الناس، وهي نابعة من الإيمان بالإسلام واتباع تعاليمه. وما جاء الإسلام ليعطل طاقات المجتمع ويقف حائلاً دون تفتقها، أو يُرغم المسلمين ليعيشوا في دوامة من المراوحة الرتيبة.. كلا، إنه دين التنمية والتحرك والنشاط، وحيث برهن من الناحية العملية أنه قادر على الأخذ بيد المجتمع إلى الأمام حيث الرقي والتقدم.. ولاحظوا ماذا أحدث الإسلام من قدرة، وماذا قدم من عطاء في القرون الأربعة الأولى من حياته. يقول ويل ديوارنت في «تاريخ الحضارة»: «لا يوجد حضارة تبعث على الانبهار كالحضارة الإسلامية» إذن الإسلام كشف عن خصوصياته على الصعيد العملي، ولو كان الإسلام من دعاة الجمود والانكماش والرتابة لظل يراوح في مكانه

بين العرب! فلماذا استوعب الحضارات الواسعة وأنشأ من مجموعها حضارة أعظم. فالإسلام لا يعارض تطور الزمن.

إن من الإنصاف القول أن لـ«غوستاف لوبون» دراسات كثيرة، وكتابه كتاب قيّم للغاية. ولكنه يتكلم أحياناً بطريقة تبعث على العجب، ولا غرو فهذا هو ديدن الغربيين وأسلوبهم. إنه عندما يصل به المقام إلى الحديث عن أسباب انحطاط المسلمين، يذكر أن تعارض الإسلام مع حاجات العصر كان أحد الأسباب. فيقول: إن الزمن في تطور لكن المسلمين يريدون أن يبقى الإسلام في كل عصر على حالته التي كان عليها في عصره الأول، وهذا أمر لا يمكن تحققه. وكذلك فهم بدل أن يتركوا الإسلام جانباً، ويسايروا تطورات العصر، نراهم بقوا على تمسكهم بالإسلام فانحطوا وتخلفوا.

وكل شخص يرغب أن يتعرف على المثال الذي يذكره هذا المستشرق الكبير لدعم مزاعمه! فأي مبدأ من مبادىء الإسلام تمسك به المسلمون فتخلفوا ولم يواكبوا التطورات الحاصلة في كل عصر! وأي مبدأ في الإسلام وجده غوستاف لوبون لا يلائم حاجات العصر ومستلزماته! وأي شيء لمسه من المسلمين حتى قال: أنهم كشفوا عن جمودهم وتحجرهم من خلال عدم مسايرتهم لتطورات العصر، يقول: أن من المبادىء الإسلامية الرائعة مبدأ المساواة الذي آتى أكله في عصر صدر الإسلام، ومهّد السبيل أمام الشعوب الأخرى لتدخل في دين الله أفواجاً ولا سيما من غير العرب الذين اكتووا بنار ظلم حكّامهم وأحبارهم، وهؤلاء عندما اطلعوا على ذلك المبدأ العظيم انفتحوا على الإسلام واعتنقوه لأنهم لم يجدوا فيه تمييزاً عنصرياً أو خدمة المجتمع الإسلامي، وظل المسلمون الذين جاؤوا فيما بعد على إصرارهم وتعنتهم في الاستمرار بتطبيق هذا المبدأ في العصور اللاحقة في الوقت الذي لو كانوا قد نبذوه جانباً لظلت زمام الأمور بأيديهم وكانت لهم السيادة والحاكمية. وعندما تسلم العرب مقاليد الأمور، ودخلت الشعوب الأخرى في الإسلام، كان عليهم أن يفضلوا السياسة على الدين، ويقدموها عليه، لأن السياسة تقتضي ترك مثل هذه المفاهيم والمبادىء، واستغلال الشعوب الأخرى، وجرّها لتكون تحت نيرها وسلطتها حتى تستطيع توطيد أركان حكومتها.. هذه هي السياسة أما

هؤلاء فكانوا لا يفهمون إذ تشبثوا بمبدأ المساواة ولم يفرقوا بين العرب وغيرهم وفتحوا الطريق أمام الأعاجم وكسبوهم إلى صفوفهم، وعيّنوهم قضاة من الدرجة الأولى بعدما هيأوا لهم الفرصة للتزود من التعاليم الإسلامية.. وجاء هؤلاء بالتدريج وأصبحوا في موضع قوة وقدرة فسحبوا البساط من تحت أرجلهم أي أرجل العرب. وأول من كان لهم كسب السبق في ذلك هم الفرس الذين سيطروا على الوضع إبان الحكم العباسي مثل البرامكة وآل سهل. وعينوا أقاربهم ومعارفهم في مختلف مناصب الدولة بعدما عزلوا العرب عنها. كانت هذه الحوادث في أوائل القرن الثاني، ومرّت سنون كانت السيادة فيها للفرس، ولا سيما في عصر المأمون إذ بلغت أوجها وذلك لأن أمه كانت فارسية حتى ينقل أن المأمون كان ماراً ذات يوم في طريق فاعترضه إعرابي قائلاً له: اعتبرني واحداً من الفرس وأغثني. وظلت هذه الحالة حتى عصر المعتصم حيث تغيرت الأوضاع تماماً وانقلبت ضد الفرس والعرب في آن واحد بلحاظ أن أم المعتصم كانت تركية، لهذا تعامل المعتصم بقسوةٍ وفظاظة مع الاثنين محافظة منه على منصبه، فكان سيء المعاملة مع العرب لأنه كان يعتبرهم من أنصار بني أمية، وكانت سياسة هؤلاء عربية، وكانوا يفضلون العرب على غيرهم. نعم، كان العرب من أنصار بني أمية، وكان العباسيون ـ على العموم ـ ضد العرب لأنهم كانوا يعتبرونهم أنصار بني أمية وحماتهم. وقد عمل العباسيون على إحياء اللغة الفارسية، لأنهم كانوا لا يرغبون في تذويب الفرس بالعرب، وقد أصدر إبراهيم ابن الإمام أوامره إلى كافة مناطق إيران بقتل كل عربي (وقد ذكر التعليمات جرجي زيدان وغيره من المؤرخين). نعم، وكان المعتصم ينظر إلى العرب بأنهم أنصار الأمويين، وإلى الفرس بأنهم أنصار العباسيين ومؤيدو العباس نجل المأمون لذلك سافر إلى تركستان فجلب أقارب أمه من هناك وفوض لهم كثيراً من أمور الدولة وبهذا يكون قد أبعد الاثنين: العرب والفرس، عن زمام الأمور وقلدها قوماً آخرين وهم الأتراك.

هذا هو كلام غوستاف لوبون.. وكل ما فيه هو لماذا أعرض العباسيون عن اتباع السياسة الأموية العربية رغم أنهم كانوا عرباً، ولا يدري هذا الرجل فقد غاب عن ذهنه أنه اعتبر فضيلة من فضائل الإسلام عيباً ونقصاً فيه، ودليلاً

على عدم انسجام الإسلام مع متطلبات العصر، وشاهداً على جمود المسلمين وتحجرهم.

إنه يقول: إن هذا المبدأ جيد من الناحية الأخلاقية، ولكن من الناحية السياسية قد يكون كذلك وقد لا يكون، وقد يكون مناسباً لزمن معين حيث يساعد على كسب الشعوب الأخرى للإسلام، ولكنه قد لا يكون كذلك في زمن آخر حيث ينبغي على المسلمين أي: العرب في تلك الفترة أن يتخلوا عن مبدأ المساواة سياسياً لأن الظروف لا تساعد على وجوده.

وقد وقع غوستاف لوبون في خطأ لأن الإسلام أولاً ليس نهجاً سياسياً بالمفهوم الأوروبي ثانياً: ولأن المسلمين لو اتخذوا من الإسلام ألعوبة للسياسة لما كان له أي أثر اليوم، ولما كان المسلمون أمة بهذا الشكل.

إن هدف الإسلام هو إقرار المساواة بين الناس بشكل تام. ولو شرّع الإسلام مبدأ نفعياً على النحو المؤقت، أي: مثلاً، لكسب بعض الناس والاستفادة منهم، ثم بعد ذلك نقضه لما كان إسلاماً حقيقياً بمعنى الكلمة أن هذه هي السياسة الأوروبية التي تصدر وثيقة حقوق الإنسان لتنضوي بقية الشعوب تحت سلطنتها وهيمنتها كما حدث ذلك، وإذا ما انضوت فإنها تقول لها: كل هذا الكلام هراء.

هذا هو أسلوب التفكير السائد عند هؤلاء. إنهم يقولون: أن الإسلام فظ غير مرن ولا ينسجم مع متغيرات العصر، وبعبارة أخرى مع السياسة.

الإسلام جاء لمحاربة أمثال هذه السياسة المنحرفة في العالم، أنه لا يعتقد بمتطلبات العصر التي يريدها هؤلاء إنه يعتبرها انحرافات العصر لا متطلباته، ويعلن محاربته لها ووقوفه ضدها.

إن ما ذكره غوستاف لوبون هو نفس المؤاخذة التي تشدق بها البعض ضد سياسة أمير المؤمنين عليه السلام فقالوا عنه: أن كل شيء فيه حسن، فهو رجل علم وعمل وتقوى وعاطفة وإنسانية وحكمة وخطابة لكن عيبه الوحيد والكبير أنه لم يكن سياسياً! لماذا لم يكن سياسياً؟ لأنه ـ على حد زعمهم ـ لم يكن مرناً أي: كانت تعوزه المرونة، وكان متشدداً للغاية حيث لم يهتم ولم يفكر بالمصالح

السياسية للدولة، إن الشخص السياسي ـ برأي هؤلاء ـ ينبغي أن يكذب ويزور الحقائق، ويعد ولا يفي بوعوده، ويوقع على ميثاق أو حلف ثم ينقض توقيعه بل ينكره، ويظهر البشاشة والطلاقة بوجه شخص ما حتى إذا استسلم له قتله..

إن هؤلاء يرون المنصور الدوانيقي سياسياً لأنه تحالف مع أبي مسلم الخراساني وفوّض إليه بعض الأمور، وأبو مسلم هذا نهض لصالح المنصور ولم يترك جريمة إلا وارتكبها لصالح بني العباس علماً أن بعض الإيرانيين ـ ويا للأسف ـ يعبّرون عنه بالبطل الوطني. علينا أن نكون حذرين ونعرف أنفسنا حيث يردّدون دائماً هذا اللقب، وما أدرى الإيرانيين كم قتل أبو مسلم منهم؟ لقد قتل أكثر من ثلاثمائة أو أربعمائة ألف، وفي خبر آخر: ستمائة ألف. فكم كان مجرماً! وإلى أي حد يصل الإجرام بالإنسان؟ [لقد كان المنصور سياسياً ـ من وجهة نظر هؤلاء المتشدقين ـ والسياسة التي يقصدونها تعني استعمال الخداع ومختلف الحيل، وتعني البطش والتنكيل، وتعني استغلال الآخرين لتحقيق مآربهم كما نرى المنصور قد استغل أبا مسلم للفتك بأعدائه، وقد نفذ الأخير ما أريد منه، وبمجرد أن أراح الخليفة من خصومه ومناوئيه، برز نجمه وعلا كعبه تدريجياً حتى أصبح نِدّاً للمنصور نفسه فرأى فيه المنصور خطراً على حكومته، ففي إحدى السنين ذهب أبو مسلم إلى مكة على رأس جيش جرّار، وحينما عاد منها ووصل مدينة الري استدعاه المنصور قائلاً له: عندي معك شغل. لكن أبو مسلم لم يذهب، وكتب له مرة ثانية وثالثة فلم يذهب أيضاً وأخيراً كتب له رسالة هدده فيها. فتردد أبو مسلم بين الذهاب وعدمه، واستشار الكثيرين فأشاروا عليه بعدم الذهاب لوجود خطر عليه.. ولكن، كما يقال جاء أجله فذهب وحده بناءً على أوامر المنصور نفسه، فدخل عليه وسلّم معظماً إياه، وبعد أن سأله المنصور عن أحواله، طفق يغير معه لهجته ويؤنبه، طارحاً عليه بعضع الأسئلة منها: لماذا لم تنجز العمل الفلاني؟ ولماذا عصيتني في الأمر الفلاني؟ وهكذا، ولما رأى أبو مسلم أنه قد وقع في مأزق، وأن المنصور مصمم على قتله، عرض عليه أن يعفو عنه ليقضي على أعدائه، أي: أعداء المنصور فقال له المنصور: لا عدو لي هذا اليوم أشد منك، وكان المنصور قد وضع خلف الباب عدداً من جلاوزته مع أسلحتهم وأوصاهم أنه

بمجرد أن يعطيهم إشارة متفق عليها يهجموا على أبي مسلم ويقتلوه، وبينما كان مشغولاً في تنفيه وتقريعه، أعطى تلك الإشارة، فهجم الجلاوزة على أبي مسلم وقطعوه إرباً إرباً، ثم لفوه في خرقة. نعم فإن المنصور ـ برأي هؤلاء ـ سياسي كبير، لأنه يعرف كيف يقضي على مناوئيه.

أما الإمام علي عليه السلام فإنهم ينتقدونه لأنه لم يتعامل مع الأحداث كتعامل المنصور مثلاً. يقولون: لماذا لم يداهن الإمام معاوية؟ ولماذا لم يكتب له كتاباً يستغفله فيه؟ ولماذا لم يتركه على حاله؟ وما هو السبب الذي دعاه أن لا يبقيه على السلطة ويخدعه بذلك ثم يستدعيه إلى مركز الخلافة ويقتله وفق خطة مدبرة؟ لماذا لم يكذب في سياسته ولم يفرّق بين أحد ولم يرشِ أحداً؟ ولماذا لم يعمل الإمام في بيت المال كما عمل معاوية؟ وأمثال ذلك من الأسئلة التي يثيرونها مدّعين أن نقض الإسلام يكمن في كونه متشدداً، ولا ينسجم مع متغيرات العصر. وإذا ما أراد السياسي أن يعمل وفق الإسلام فلا يمكنه أن يكون سياسياً عندئذٍ.

وكما ذكرنا فإن الإسلام جاء ليكافح هذا اللون من السياسة، ويعمل كل ما في وسعه لخدمة الإنسانية وإسعادها، وهو ـ بلا شك ـ الحارس الأمين لها، ولو كان قد أُبدي شيئاً من المرونة والتنازل فلا يعدو أن يكون إسلاماً، بل حيلة ومكراً. . إن الإسلام هو الحافظ الأمين، وهو الحقيقة ذاتها، والعدالة نفسها، وأساساً فإن فلسفته في مثل تلك المواقف المذكورة ينبغي أن تكون قوية متصلبة.

إن سياسة علي عليه السلام هي التي جعلت منه حاكماً على قلوب الناس قروناً عديدة. فقد دافع عن أفكاره في عصره، وظلت أفكاره بمثابة مبادىء ثابتة ودروس ذات مغزى في العالم، لهذا فإن منهجه صار عقيدة وإيماناً بين الناس، فلم يخسر في سياسته إذاً، ولو كانت سياسته وهدفه أن يتنعم قلائل (كما كان معاوية يصرّح بأنه غرق في نعم الدنيا ومباهجها) لقلنا أنه خسر، لكن بما أنه كان رجل إيمان وعقيدة وهدف فلم يخسر أبداً. إذاً من التوقعات الخاطئة التي ينتظرها هؤلاء فيما يخصّ الانسجام مع حاجات العصر هي أن يتلون السياسيون بلون كل عصر، ويتصفوا بالدهاء والمكر والخديعة كالثعلب الماكر مطلقين على

ذلك اسم المرونة والذكاء والانسجام مع الزمان. ويتوقعون من الإسلام أن يكون كذلك وأن يسمح لمعتنقيه بأن يكيفوا أنفسهم مع الزمن مدّعين أن نقص الإسلام يكمن في عدم مرونته وانفتاحه على التطورات الحاصلة في كل عصر.
إن من دواعي فخر الإسلام أنه وقف بكل صلابة أمام هذه المداهنة: إن عظمة الحسين عليه السلام هذا الإمام الذي أخذ بمجامع القلوب، وخلّدته الدهور تكمن في أنه لم يكن متلوناً بلون الزمان. ولم يقل أبداً: أن النبي إذا حكم فنحن منه وإذا حكم معاوية، فنحن معه. عندما قال له مروان بن الحكم يا أبا عبد الله: إني أنصحك أن تبايع يزيد. لم يقل عليه السلام: إن هذه ليست مصلحتي بل التفت إلى الإسلام قائلاً: وعلى الإسلام السلام إذ قد بليت الأمة براع مثل يزيد.

الإفراط والتفريط

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾[١].

إحدى الخصائص الكبرى لدين الإسلام المقدس مسألة الاعتدال والطريق الوسط. وقد اطلق القرآن على الأمة الإسلامية اسم الأمة الوسط. وهذا تعبير في غاية الروعة وباعث على العجب الشديد. فالأمة أو القوم الذين يتربون على يد القرآن الكريم بكل ما للكلمة من معنى يبتعدون عن كل أشكال الإفراط والتفريط، والتطرف أو الخمود، واليمين واليسار. فالتربية القرآنية تدعو دوماً إلى العدالة.

وفي القضية التي جعلناها عنواناً للبحث في هذه المحاضرات: أي قضية الانسجام مع متغيرات العصر، يوجد تيار فكري التقاطي وتيار تفريطي وآخر معتدل. فهناك العديد من الأحداث الفكرية التي وقعت في عالم الإسلام، كان منشؤها بعض الإفراطيين أو التفريطيين وهم الذين نسميهم أيضاً بالمتشددين أو المتساهلين في غير المكان المناسب. وأنا اطلق على أولئك المتشددين عنوان الجهل في مقابلهم أصحاب العقلية المتحجرة والجاحدة. ولهذا توضيح أقدمه لكم:

أحد الذين يمكن أن نطلق عليهم، بتعبير اليوم، لقب المثقفين، هو الخليفة الثاني الذي وصل في هذه العقلية إلى حد الإفراط. وكان في حركته كثير التشدد فهناك نجده يقول بشأن حكم أصدره النبي ﷺ أنه مختص بزمانه. وزمن النبي قد مضى وتغيرت الظروف، ولذلك فإنني أبدله. وقد يقول أحد

(١) سورة البقرة: الآية: ١٤٣.

الأشخاص الذين يحملون بعض مشاعر العداء للخليفة أنه لم يكن يريد إلا مخالفة النبي ﷺ. ولكن إذا لم نقل هذا، وأنا أقول ما يقبله اتباع الخليفة من أن هذه أخطاء قد صدرت منه. ففي الآذان مثلاً نجد أن النبي ﷺ قد جدد أجزاءه وكلماته. وأحدها «حي على خير العمل» وهي دعوة إلى السعي نحو أفضل الأعمال. وفي عصر الخليفة الثاني كان العالم الإسلامي يشهد حالة عسكرية كبرى. وكانت الحاجة إلى الجهاد ماسة، لأن المسلمين كانوا يواجهون معسكرين كبيرين، هما: إيران والروم اللتين كانتا القوتين العظمتين الوحيدتين في العالم. وبالالتفات إلى أن عدد المسلمين لم يكن أكثر من ٥٠ ألف رجل قد أعلنوا الحرب على كل العالم. كما إذا حدث تحول في إيران، وأصبحت في مقابل القوتين العظمتين في العالم وهما أمريكا وروسيا، فهذا يمثل إعلان حرب على العالم!!.

ولهذا نجد أن جميع المؤرخين الأوروبيين متفقون على أن قوة الإيمان العظيمة هي التي كانت سبباً لانتصار المسلمين. فهذا يشبه المعجزة. إذاً، فقد كان المسلمون بأمس الحاجة إلى المقاتلين الذين يشعرون بأهمية الجهاد وقداسته.

وهنا لمعت في رأس الخليفة فكرة فقال: ينبغي أن نحذف «حي على خير العمل» من الآذان، لأنها تشكل ضربة معنوية للمجاهدين. فالمقاتل عندما يسمع هذا النداء يعلو في الآذان سوف يظن أن الصلاة أفضل من الجهاد. ولهذا أمر الخليفة بحذف هذا المقطع وتبديله بالقول: الصلاة خير من النوم. فهذا بزعمه تابع لحاجات العصر.

هل أن هذا صحيح؟.

إنه خطأ، فقد كان ينبغي أن يقف أحدهم ويسأل الخليفة: أنت كيف تقاتل بهذا العدد القليل كل قوى الدنيا، وتنتصر عليهم؟ هل أن هذا مرتبط بعنصر العرب الذي يمتاز عن غيره من الأعراق؟ فإذا كان كذلك، فلماذا لم يفعل ذلك طوال مئات السنين التي سبقت الإسلام؟.

فهناك عامل أساسي وهو الإيمان بالله. فهذه الشجاعة والقوة إنما نشأت

من الإيمان الذي بدوره يستقى من الصلاة. فالمقاتل يتزود من الله أكبر والحمد لله وسبحان الله.

فالنبي عندما يقول: إن الصلاة عمود الدين، أو أن مَثَلَ هذا الدين والصلاة كمَثَلَ خيمة أقيمت بأجزائها من الحبال والغطاء والأوتاد وعمودها هو الصلاة. فإذا لم يكن العمود لم يقم الدين.

والذي يظن أن المقاتل يترك الجهاد لاعتقاده بأفضلية الصلاة مخطىء. وعليك أن تقتلع هذا الفكر الخاطىء من خلال بيان حقيقة الأمر وهو أن الصلاة والجهاد لازم وملزوم. ولا يحل أحد مكان الآخر. وعليك أن تصلي حتى تتقدم في الجهاد: «واستعينوا بالصبر والصلاة». فلماذا نحقّر الصلاة لأجل الجهاد، ونجعلها أفضل من النوم؟.

وكذلك إذا كنتم تريدون شراء الفاكهة، ففي بعض الأحيان قد تتخيرون ما بين شراء البطيخ أو الإجاص مثلاً، ثم تجدون من المناسب شراء الأول. ولكن مسألة الصلاة والجهاد ليست هكذا، لأنهما أمران لا يمكن أن نفصل بينهما. وعندما يقع أحد المجاهدين في مثل هذا الخطأ فعلينا إرشاده.

وبعض الأثرياء يقولون نحن نقدم المال ولا نصلي! ولكن الإسلام لا يقبل مثل هذا الإنفاق المنفصل عن الصلاة. وكذلك لا يقبل أن يصلي الإنسان ألف ركعة في اليوم لأجل أن يسقط عنه وجوب الإنفاق المالي. ولهذه ينبغي أن يعرف الناس أن تعاليم الإسلام وأحكامه لا يمكن أن تتجزأ، لأنها بمنزلة أعضاء الجسد الواحد. فكل له دوره، وقد أوكل به.

ونحن نسمي مثل هذا النوع من الأعمال التي يراد منها مراعاة حاجات الزمان إفراطاً. أو بتعبير آخر جهلاً، لأنها ناشئة عن عدم التفكير الصحيح والكامل.

و«الحبيب بورقيبة» الذي لا أعرف ماذا يمكن تسميته؟ يقوم كل سنة ويتهجم على الصيام، ويقول للناس لا تصوموا، لأن هذا يخفف من قوة العامل. وبالطبع فهو يمزج هذا الكلام ببعض الأفكار الإسلامية التي تولي اهتماماً كبيراً بالعمل. ولأن الناس عندما يعملون، لا ينبغي أن يكونوا بأية حالة من الضعف. وفي مقابل

هذا الكلام، القول بأن كل ما يقوي العمل جيد ومقبول. فإذا فرضنا أن الخمر والمسكرات تجعل العامل قوياً، فعلينا أن نعطيه منها!.

يروى أن «الوليد بن عبد الملك» أو «الوليد بن يزيد بن عبد الملك» كان قد خرج إلى المسجد سكراناً لأجل الصلاة جماعة. وبدلاً من أن يصلي ركعتين للصبح، صلاّها أربعاً. ولم يكن للمؤمنين سبيل إلا المتابعة. وعندما انتهى أقبل إليهم وقال: إنني اليوم في حالة من النشوة العارمة، وإذا أردتم فإنا مستعد للصلاة أكثر!.

من أين نشأ خطأ بورقيبة؟.

لقد تصور هذا الرجل أن الإنسان آلة، وينبغي أن يعمل دائماً. ولو استطعنا أن نقوي من عمله، فهذا أفضل.

ولو فكر، أن الإنسان الذي يصوم صوماً واقعياً فسوف يتضاعف عمله عشرة أضعاف. فهو غافل عن القوة الروحية للإنسان.

فنحن في الظروف التي نعيشها حالياً، وقد جعلنا لحياتنا برنامجاً محدداً في الغذاء، بحيث لو امتنعنا عنه عدة أيام لما قدرنا على الاستمرار. ولكن، هل أن هذا هو القانون القطعي الذي لا يقبل التغيير في حياة الإنسان؟.

كلا، فنحن من خلال هذا البرنامج الذي ينظم حياتنا قد أصبحنا أسرى الغذاء والبطن. ولو غير الإنسان هذا النظام لأمكنه أن يأكل مقدار نصف هذا الغذاء ويعمل ضعفي ما يعمله. فمن الممكن أن يأكل الإنسان في اليوم الواحد حبتين من اللوز ويحصل على طاقة مثل الذي يأكل كيلو غراماً من الطعام. فالإنسان الذي يعيد تنظيم حياته، سوف يحصل على حالة أخرى تماماً. ولا بد أنكم قرأتم في الصحف منذ فترة أن أحد المرتاضين البوذيين كان قد وقف على رجل واحدة لمدة ١٢ سنة ولم ينم أو يجلس خلالها. وبقوله: أنه بعد ١٢ سنة من الرياضة صفيت روحه ولذلك جلس. وقد أقيم له احتفال كبير حضره الأطباء الذين عاينوه وقالوا أن جسده سالم مئة بالمئة. وهذا يدل على أن نظام الحياة البشرية يمكن أن يتخذ شكلاً مختلفاً من خلال تغيير ظروفه وشرائطه.

وبالطبع قد ذكرت هنا حالة استثنائية. ولكنها شاهد على القوى والطاقات التي أودعت في وجود البشر.

وعندما نأتي إلى أمير المؤمنين عليه السلام، نجده يقول في رسالته لعامله عثمان بن حنيف:

«ألا وإن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه، ومن طعامه بقرصيه» وكأني بقائلكم يقول: إذا كان هذا قوت ابن أبي طالب فقد قعد به الضعف عن قتال الأقران ومناضلة الشجعان».

وهو يجيب عن هذا التصور بجملة عجيبة يقول فيها:

«ألا وإن الشجرة البرية أصلب عوداً، والرواتع الخضرة أرقّ جلوداً، والنباتات البدوية أقوى وقوداً وأبطأ خموداً»[1].

فالكائنات الحية كلها واجهت الصعاب والشدائد، فأصبحت أقوى وأصلب. والإنسان لم يكتب عليه أنه ينبغي أن يأكل كل يوم ثلاث مرات، فإذا لم يأكل يصاب بالمرض. فليواجه المشكلات قليلاً حتى يقوى ويشتد.

وهذا التاريخ، المسلم والمقطوع به: فقد جرت حروب صفين والجمل والنهروان وكان عمر أمير المؤمنين ستين سنة.. أما نحن فما عندنا من قوة الشباب يكون قبل الأربعين، وبعدها تبدأ تلك القوة بالضعف والفتور، فإذا وصلنا إلى سن الخمسين نصاب بالضعف والعجز إلى الحد الذي نشعر فيه بالهرم والشيخوخة. لكن علياً عليه السلام كان بنفس القوة في جميع مراحل حياته، ولم يختلف في سن الستين عما كان عليه في سن الثلاثين. وإذا كان قد حارب عمرو بن عبد ود وهو شاب، فقد حارب كريز بن الصباح وهو في سن الستين. ولا تقولوا أن علياً إنسان استثنائي. فإن جميع الناس كانوا هكذا. ومالك الأشتر الذي أظهر كل شجاعة في حرب صفين كان في عمر الستين. وفي معركة الجمل تصارع كل من مالك الأشتر وعبد الله بن الزبير الذي كان شاباً وشجاعاً جداً، ولقد تصاولا تصاولاً شديداً حتى لم يعد ينفع السيف فنزلا إلى

---

(١) نهج البلاغة.

المصارعة، وعندها رمى مالك عبد الله أرضاً. وبمجرد أن رأى نفسه على الأرض صرخ قائلاً: «اقتلوني ومالكاً».

وبعد فترة من انتهاء معركة الجمل، التقى مالك بعائشة التي كانت خالة عبد الله. وأرادت أن تلومه على ما فعله بابن اختها. فأقسم مالك أنه لم يكن في ذلك اليوم قد تناول طعاماً منذ ثلاثة أيام. وقال أنه لو كان قد أكل شيئاً لما نجى منه عبد الله.

وفي معركة الخندق كان المسلمون يعصبون بطونهم بالحجارة من شدة الجوع وقد قاتلوا قتال الأبطال. فهذا ليس خارجاً عن قانون الخلقة ونظام الطبيعة.

وفي الأساس فإن إحدى فلسفات الصوم هي عتق الإنسان من أسر الشهوات والنزوات. فأنتم عندما تصومون وتعانون في الأيام الأولى كثيراً، لأنكم تريدون الخروج على قانون عبودية الترف والتنعم. ولكن في الأيام الأخيرة من الشهر تجدونها لا تختلف عن أيام الإفطار العادية. ولهذا فإن العديد من التصورات التي نحملها خاطئة.

وهناك بعض الأشخاص الذي يرفضون أعذار من لا يصوم ويقول بأن الصوم يضعفه ويجعله مريضاً.

وهذه حماقة من الذي يقول بأن الصوم يقلل من قوة العمل.

ثم أن البشر، هل ينبغي أن يعملوا فقط؟ وهل الإنسان يساوي الآلة التي لم تصنع إلا للانتاج والعمل؟ أليس له روح وقلب؟.

ألا يحتاج إلى التقوى؟ وإلى ما يساعده على تهذيب طبيعته والسيطرة عليها؟ هل يمكن أن يستغني عن الإرادة العقلية والإنسانية. اذهبوا واسألوا مديريات الشرطة والجنايات: في شهر رمضان إلى أي حد ينخفض عدد الجرائم والجنايات. وانظروا! كيف تقل حوادث القتل والانتحار والقمار. وإلى أي حد تزداد نسبة الأعمال الإنسانية! إن كل هذه الأمور ينبغي أن ننظر إليها جيداً، ولا نقصّر النظر على العمل والطاقة.

هذه أمور ندعوها بالجهل والإفراط. وهذا ما ينبغي أن نقف مقابله. أولئك الذين يتحدثون هكذا، ويطلقون هذه الكلمات لأجل مراعاة متطلبات العصر والانسجام مع متغيراته جهلاء وافراطيون. يقولون أن الصوم كان مشرعاً في زمن الرسول ﷺ لأن الناس لم يكونوا بحاجة إلى هذا المقدار من العمل، والآن قد تغير الزمان وتبدلت أحواله وعلينا أن نحذف الصوم!.

أما الأعمال التفريطية فهي على العكس. لا تفرز إلا جموداً وتحجراً. وتتصلب على المسائل التي لا يرضى بها الإسلام اطلاقاً. وليس خطر الجمود بأقل من خطر الجهل. أما الدين، فإنه يرى لزوم الاعتدال. وفي قضية الانسجام مع متغيرات العصر فكما أنه لا يجوز العمل بالجهات العمرية والبورقيبية التي تتصرف في أساس الدين بحجة تغير الأحوال، كذلك لا ينبغي الإصرار على المواضيع التي لا أساس لها تحت شعار الدين. كأن نقول مثلاً أن كل من يريد الابتداء بالدراسة عليه أن يدرس أولاً جزء عمّ في القرآن حتى يصبح متعلماً.

هل ورد هذا الكلام عن النبي أو الإمام؟ إن هذا عمل سيء، لأنه يزيل احترام القرآن وهيبته. لقد درسنا. ورأينا الآخرين أيضاً. إن الأطفال الذين لا يعرفون مسائل الطهارة، كيف يراعون القرآن ويحفظون جزء عمّ؟ إنهم بلا شك يمزقونه قطعة قطعة. ومن جانب آخر لا يجوز لنا أن ندع «جزء عمّ» جانباً بحجة أن الأطفال ليسوا مطلعين على القرآن. فهنا يمكن أن يصل الطفل إلى الصف الثاني عشر وهو يعرف كل المتون إلا القرآن. فذلك جمود، وهذا جهل.

لنكن أمة وسطاً بين الجمود والجهل. يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «اليمين والشمال مضلة، والطريق الوسطى هي الجادة».

ولنقل دائماً: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾.

الجادة الوسط

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾.

إحدى علامات التسليم اتباع الطريق الوسط بين طريقي الإفراط والتفريط، أو التشدد والتساهل. وقد جاء في حديث شريف:

«إن لنا في كل خلف عدولاً ينفون تحريف الغالين وانتحال المبطلين».

وهو إشارة إلى ظهور فئة معتدلة في كل جيل، تقف مقابل كل أنواع التحريفات سواء صدرت من الأصدقاء المغالين أو الأعداء المفسدين. فالفساد لا يصدر من الأعداء فقط، وإنما أحياناً، يكون خطر فساد وضرر الصديق أكبر وأشد. ونحن نريد أن نبحث بشأن هاتين الفئتين حتى يتسنى لنا معرفة الطريق الوسطى وذلك من خلال القضية التي هي محور الحديث، أي انسجام الإسلام مع متغيرات العصر.

وقد ذكرت ليلة أمس أن هناك تيارين مخالفين قد ظهرا في تاريخ الإسلام وما زالا في موضوع الانسجام مع متطلبات العصر.

تيار إفراطي يدخل في التعاليم الإسلامية بطريقة عبثية نابعة من الجهل. وتيار آخر، عُرف بالجمود والتحجر عمل خلافاً لروح الإسلام ومقاصده. وكان هذا الجمود يصدر من جانب الأصدقاء الذين يمكن أن يقال عنهم أنهم شديدو الاحتياط، ولكنه احتياط يخالف الإسلام مئة بالمئة. احتياط طفولي وصبياني.

وبالطبع كان هناك التيار المعتدل الذي بقي دائماً، وإذا أردنا أن نتعرف عليه ينبغي أن نبدأ أولاً بمعرفة تياري الإفراط والتفريط.

وفي الليلة الماضية ذكرت مثالين فيما يتعلق بالمواقف والآراء الجاهلة من التعاليم الدينية، وتسمى أحياناً ثقافية أو متنورة! وقد يسمونها أحياناً بالاجتهاد، وهي في الواقع ليست إلا جهلاً. وهنا أقدم أمثلة أخرى حول هذه القضية حتى يعلم كل مسلم ما هو تكليفه بالمواجهة.

أحد الأسئلة التي كثيراً ما اسمعها، وبالأخص في السفر الأخير الذي قمت به بمناسبة النصف من شعبان حيث أقيم احتفال في كلية الزراعة في الأهواز، وجرى على أثره ترتيب عدة جلسات للأسئلة والأجوبة. وهذا السؤال يدور حول حرمة لحم الخنزير. فيقال أن تحريم أكل لحم الخنزير عمل حكيم جداً، ففي ذلك الزمان لم يكن الناس يعرفون ما في لحم الخنزير من الميكروبات والتي تسمى «بالتريشين» وتؤدي إلى ظهور عوارض وخيمة في الأكل. وعندها لم يكن الناس يعرفون الميكروب ولا كيفية إزالته، واستطاع النبي من خلال نور الوحي والنبوة أن يعرف هذه الحقيقة. ولهذا أمره الله سبحانه أن ينهى الناس عن أكل لحم الخنزير. أما اليوم وبعد أن تطورت العلوم والصناعات اكتشف السبب الذي تأتي من خلاله هذه الميكروبات وتوصل الناس إلى القضاء عليها من خلال استخدام شتى الأساليب. ولهذا فلم يعد هناك دليل على حرمة أكله في هذا العصر.

وإذا أكلنا لحم الخنزير في هذه الأيام، لما كنا مخالفين لأحكام الإسلام. ولو كان النبي موجوداً بيننا وسألناه عن حرمة الأكل، لأجاب حتما بالحلية وعدم المانع.

وفي الجواب قلت أن بعض مقدمات هذا الكلام صحيحة والبعض الآخر ناقصة. فما تقولونه من وجود دليل على كل حكم في الإسلام صحيح تماماً. وهو يشبه قول علماء الإسلام بأن كل حكم في الإسلام فيه حكمة ظاهرة أو مجهولة، وبتعبير علماء الفقه والأصول «الأحكام تابعة لسلسلة من المصالح والمفاسد الواقعية» فإذا حرم الإسلام شيئاً فذلك لأن فيه مفسدة، سواء كانت

جسمانية أو معنوية، أو ارتبطت بالحياة الإجتماعية أو الفردية. على كل حال، فإن فيها ضرراً هو السبب في التحريم، فلا يوجد شيء اسمه التحريم التعبدي بمعنى عدم وجود سبب لحرمته. ولم يتفوه بهذا الكلام أحدٌ من علماء الشيعة. وبالطبع يوجد من علماء السنة من يقول ذلك مثل الأشاعرة الذين كانت لهم أفكار وشبهات أضرت الإسلام كثيراً. ولأن فهمهم للتوحيد لم يكن كاملاً فقد قالوا أن الله أكبر من أن يكون تابعاً في أحكامه وأوامره للمصالح. فالإنسان يمكن أن يقع في هذا الأمر. ولكن الله أجل وأعلى. لأنه يأمر ولا دليل على أوامره أو نواهيه. وقد جرت مثل هذه المسائل في عصر الأئمة عليهم السلام وبينوا خطأها، فالله لا يصدر حكماً إلا وفق مصلحة وحكمة سواء في التشريع أو التكوين. والعدل الإلهي يوجب أن يكون الله عادلاً في الخلق والشريعة. وعندما يقال أن العدل أحد أصول الدين فمن هذه الجهة.

وبالرغم من بقاء اسم هؤلاء، ولكنهم انقرضوا تقريباً. واليوم جميع السنة يطلق عليهم اسم الأشاعرة، ولكن هذه العقيدة لم يعد لها وجود بينهم وهم عملياً ليسوا اتباعاً لها.

إذا، ما تقولونه بضرورة وجود دليل على حرمة أي شيء في الإسلام صحيح. وأنا أؤيد هذا الكلام. فتحريم أكل الكلاب لا شك، يعود إلى شيء مضر للإنسان. وبالطبع فإن هذه المقولات لم تكن موجودة في صدر الإسلام. ويوجد أمر آخر وهو إذا فرضنا أن عالماً أو مجتهداً أدرك أن الإسلام إنما حرم لحم الخنزير بسبب هذا الميكروب فقط. فسوف يفتي: بحلية أكله اليوم. ولكننا نحن لن نقبل. فالمجتهد ينبغي أن يكون ناضجاً وعميقاً. فمن الممكن أن يكون وراء تحريم أمر ما عشرات الأخطار والأضرار التي لم يكتشف العلم الحديث منها إلا البعض. فنحن نرى أن العلم قد اكتشف مادة البنسلين وفوائدها، وأدى ذلك إلى إقبال الناس عليه. ثم بعد سنوات تبين أن فيه أضراراً، ولا ينبغي أن يعطى بشكل مطلق فقد لا يصلح لبعض المرضى. فالعلم يكتشف زاوية وتخفى عليه أخرى.

فمتى حصل لمجتهد ما أن أدرك أن علة تحريم أكل لحم الخنزير

محصورة بهذا النوع من الجراثيم؟! ومن يدّعي ذلك فقد تعجل.. ونحن نسأله: هل أنت على يقين من أن السنوات العشرين المقبلة لن تكشف شيئاً جديداً؟.

ومن الممكن أن خصائص بعض الحيوانات قد تكون موجودة في لحومها بحيث أنها تنتقل إلى آكلها. ومن جملة صفات الخنزير قذارته. وقد ورد في حديث أن إحدى الخصائص الباطنية للخنزير هي عدم الغيرة. وتعلمون أن هناك صفة خاصة في كل حيوان، كالوفاء في الكلب. ومبادلة الإحسان بالإحسان من صفاته أيضاً. وهذا ما لا نجده في القطة. ونجد الديك شديد الغيرة. ومن جانب آخر، نجد الإمام الرضا عليه السلام يجيب سائلاً عن سبب حرمة لحم الخنزير قائلاً: «لأنه يذهب الغيرة». أما هذه الحالة التي تشاهدونها لدى الأوروبيين في هذا العصر فإنها من آثار تناول لحم الخنزير.

وعندما نجد إنساناً يصر على أنه أدرك فلسفة الأحكام كما هي فهذا يدل على عدم النضوج. ففي المشروبات يقول «والخمر كانت محرمة في الشرائع كلها» إن سبب حرمتها هو إنها مضرة للقلب والكبد، ولكن التجارب قد دلت على أن الإنسان إذا شرب قليلاً فلن يتضرر بل أن ذلك يفيده. إذا فالخمر قليله حلال وكثيره حرام. وهذا ضياع من نوع آخر. فلا ينبغي أن يتسرع الإنسان في مثل هذه القضايا.

وكان بعض القدماء يقولون أن علة حرمة الخمر هي زوال العقل ونحن لدينا قدرة لا يقوى عليها الشراب ولا نسكر فيها ولهذا فالخمر حلال لنا وحرام بالنسبة لغيرنا. ولكن هذا ليس بالشكل المطروح. فأولاً، من الممكن أن توجد عشرات الأدلة على حرمة الخمر ونحن لم نصل إليها حتى الآن. وثانياً، ينبغي أن نبقي الأمر المحرم في دائرة الحرام حتى ولو لم يكن فيه ذرة ضرر لكي لا يتعدى الناس الحدود الإلهية.

وأذكر هنا مثالاً آخراً: بعد الحرب العالمية الأولى طرحت المشاعر القومية لأسباب سياسية استعمارية. فقد قدم الرئيس «ويلسون» مشروعاً من أربعة عشر بنداً تضمن فكرة إحياء الشعور القومي والوطني. ولم تكن هذه المسألة مختصة بالعالم الإسلامي بل لتشمل كل العالم. ويشبه هذا الأمر ما

أوصى به أرسطو الاسكندر المقدوني الذي سيطر على العالم القديم بأكمله وأخضع الجميع لسلطته وكان يريد أن يحافظ على انتصاراته. فقال ارسطو: «فرّق واحكم» فكلما فتحت منطقة فرق أهلها واجعل بعضهم حكاماً، حتى يتنافسوا وتبقى لك السلطة الأقوى عليهم. فهذه الفكرة طرحت في الحرب العالمية الأولى من قبل ويلسون. فالشعوب الإسلامية التي تجمعها فكرة واحدة وتنضوي تحت رايتها إذا أشيعت فيها فكرة القومية تفرقت. ودولة تركيا الآن، كانت دولة عثمانية من أكبر دول العالم، وكانت الشعوب العربية تحت سيطرتها وتابعة لها. فأوعزوا إلى أشرافهم أن يثوروا على العثمانيين للدفاع عن قوميتهم، ومن جانب آخر أثاروا كمال أتاتورك لكي يحفظ اللغة التركية وقوميتها. ثم غيروا الأمر. فقالوا بما أننا نستند إلى العنصر، فالدين ليس إلا أمراً خاصاً وفردياً ولا يرتبط بالشؤون الإجتماعية. فلم يعترف المجلس التركي بالإسلام ولم يوافق على تبنيه كدين رسمي. وتم عزل تركيا أيضاً. ثم قالوا بعد ذلك إن الله ليس له لغة خاصة. فما هي ضرورة قراءة الصلاة باللغة العربية. فلنقرأ الصلاة باللغة التركية، ولا اختلاف، لأن الإسلام أراد من الإنسان أن يخاطب الله في الصلاة «والله بكل شيء عليم».

فهذا نوع آخر من التسرّع. فالدين الذي لا يكون له لغة خاصة لن يتمكن من الاستمرار. نعم الإسلام لم يكن له لغة خاصة بأحد المعاني، وهو أنه لم يفرض ضرورة التحدث باللغة العربية. ولم يجبر الناس على التخاطب فيما بينهم بهذه اللغة، أو الكتابة بها. لكنه اختار لغة خاصة للأفعال الدينية، ونفس هذه اللغة تدمج الناس في وحدة خاصة أيضاً. وفي الأساس إذا أردنا أن نرى هل أن هذا الأمر الذي يجمع الشعوب الناطقة بلغات مختلفة في وحدة معينة، لوجدناه أمراً جيداً، وهو خطوة مهمة على طريق الوحدة الإنسانية. ولو كلف الإسلام الناس بالتخاطب واستعمال لغة واحدة لما كان جيداً، وبالأحرى لم يكن عملياً وقابلاً للتطبيق. فلكل أمة آداب وتراث خاص يعد جزءً من ذخائرها وانجازات الإنسانية. وفي الواقع ينبغي أن نحفظ اللغة الفارسية لأن فيها نفائس وآثار عظيمة تعود لنفع العالمين وليس لأننا إيرانيون ونشعر بقوميتنا، بل لأننا نحب الشعوب ونحترم تراثها. إن «كلستان سعدي» يعد ديواناً شعرياً وحكمياً

من ذخائر الشعوب وكذلك «المثنوي» لمولوي. وفي اللغة العربية فإن القرآن الكريم ونهج البلاغة والصحيفة السجادية تتمتع بموقعها الأصيل، وهناك عشرات الكتب العربية التي تعد ذخراً للبشرية. كديوان ابن الفارض مثلاً.

إذاً، فلن يكون هناك دعوة لتوحيد اللغة، ولكن يوجد إمكانية لاجتماع الشعوب تحت لغة دينية واحدة. وليس هذا لأن لغة الله ونطقه بالعربية والعياذ بالله. لأن الله لا يحتاج إلى لغة. ونحن إذا لم نتكلم فهو يعلم بنياتنا. وكما ذكرت فللأمر فلسفة خاصة، ينبغي أن تحفظ.

وهنا نقطة أخرى جديرة بالذكر: فهل تعلمون أنه لا يوجد لغة في العالم قادرة على نقل ما في لغة أخرى تماماً؟ لأن لكل لغة وضعاً خاصاً. فلو جئنا بجميع أدباء اللغة الفارسية ليترجموا سورة الحمد لما أدوا ما فيها. وكذلك لو أردنا أن ننقل بعض اللطائف والدقائق من اللغة الفارسية لما أمكننا. ومهما حاولوا أن يترجموا أشعار الخيام لم يقدروا. وكنت قد كتبت في سالف الأيام مقطعاً، وترجمه بعض الفضلاء إلى اللغة العربية. عندما قرآت النص العربي، لم أتصور أن هذا ما كتبته أنا. يقال أن الإحصاءات تشير إلى أنك لو قلت شيئاً لشخص ثان، وهو نقله إلى ثالث والثالث إلى رابع وهكذا حتى العشرين. ثم جاء الأخير ونقل لك ما سمعه، لوجدت أنه يقول شيئاً مختلفاً كلياً عن الذي تحدثت به أنت في البداية. فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالمسائل الدينية.

ومن مميزات الإسلام أن نصه محفوظ كما هو. فالقرآن الكريم، ونصوص الأدعية الشريفة محفوظة، باقية. وينبغي أن نحافظ عليها.

ومن منتهى الجهل والحماقة أن يقال من تلك الجهة أن الله ليس له لغة خاصة، فلنصل صلاة بلغة أخرى.

كانت هذه نماذج متعددة من التصرفات الجاهلة التي تمارس بحق الدين أحياناً وعلى الأفراد العقلاء والواعين أن يقفوا بمواجهتها.

العقل وطريق الاعتدال

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ﴾[1].

كان بحثنا يدور في الليالي السابقة حول نقطة مهمة وهي وجوب الحذر من شيئين حتى نعمل بما يريده القرآن منا. **الأول**: الإفراط والتطرف والممارسات الجاهلة التي ذكرتُ أمثلتها في الليلتين السابقتين، وسوف أذكر في هذه الليلة مثالاً آخر، **والثاني**: الجمود، ويعني: التزمت في غير محله.

المثال الذي أذكره حول الممارسات الجاهلة يتعلق بقاعدة القياس الذي أخذ به أبو حنيفة في القرن الثاني. السنة كانوا يرجعون إلى علماء زمانهم في المسائل الفقهية التي نقلد فيها علماءنا هذا اليوم، وكان عددهم كثيراً، ومن بينهم: سفيان الثوري، الحسن البصري وأمثالهم والكثير منهم، بل الأكثر، كانوا من غير العرب لكن كان الناس يرجعون إليهم، وذلك بسبب تفوقهم العلمي، ودروسهم المتميزة على دروس الآخرين من جهة، وعظمة الإسلام الذي رسَّخ المفهوم الإنساني العام في أذهان الناس من خلال إلغائه للفوارق القومية والعرقية، وجعل مقياس التفاضل على أساس التقوى والعمل والجهاد لا على أساس العرقية والقومية، من جهة أخرى. وكثير منهم كانوا من الموالي الذين اعتقوا فيما بعد. وبما أنهم كانوا من العلماء، لذلك أسّسوا حوزات للدراسة كان يحضرها الآخرون للاستفادة.

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٤٣.

ويحدثنا التاريخ أن أهل مصر طلبوا من «عمر بن عبد العزيز» أن يرسل لهم ثلاثة من العلماء الفقهاء، فلبى طلبهم وأرسل لهم ثلاثة: اثنين من الموالي العتقاء، وثالثهم من العرب.

فاعترض شخص من أهل مصر على الخليفة بسبب عدم إرساله عرباً فقط أو على الأقل اثنين منهم من العرب. فأجاب الخليفة: بأن هذا ليس تقصيره، وذلك لعدم وجود الأكفاء بين العرب حتى يرسلهم، وإذا ما بلغ أحد منهم حدّاً من العلم والتأهيل ـ كالموالي ـ فإنه لا يبخل بإرساله. ازداد عدد هؤلاء يوماً بعد يوم، وأحد هؤلاء: «الطبري» صاحب التاريخ، والتفسير المشهورين، وأحد الفقهاء الكبار في عصره، وكان له مقلّدون كثيرون. وكان المقلدون لا يعيرون أهمية أن يقلدوا الميت أو الحي، وكثير منهم كانوا يقلدون الميت، وعندما يسئلون، كانوا يجيبون أنهم يقلّدون مثلاً: سفيان الثوري، أو الطبري، أو أبا حنيفة، في حين كانت الفاصلة الزمنية بينهم وبين هؤلاء العلماء كبيرة، وتصل إلى ثلاثمائة أو أربعمائة سنة. ويتحدث التاريخ عن اقتراح طرح في مصر في القرن السابع الهجري زمن أحد ملوكها المعروف بالملك الظاهر واسمه بيبرس وعُمل به. ويقضي هذا الاقتراح تقليد أربعة من العلماء فقط واتباعهم، وذلك لأن تشعب الفقه، وكثرة أبوابه، وتعدد العلماء، كل ذلك جعل الناس في دوامة من التخبط والتردد على حد زعمهم وبعد ذلك اتخذ قرار في زمن ذلك الملك يقضي بتقليد أربعة من العلماء فقط، ومنع تقليد غيرهم، وهؤلاء الأربعة هم: أبو حنيفة، مالك بن أنس، الشافعي، أحمد بن حنبل، علماً أن اثنين منهم من العرب، واثنين من الإيرانيين.

وكان أبو حنيفة إيرانياً يعيش في الكوفة. ومنذ ذلك الوقت تم الاقتصار على هؤلاء الأربعة حتى يومنا هذا. . . ولو قدر لمجتهد أن يبرز ويفتي، فيجب أن تكون فتواه في نطاق فتاوى الأربعة، وليس له أن يُفتي من عنده معارضاً فتاواهم، وبعبارة أخرى أصبحت فتاواهم سنداً معتبراً. وعلى هذا الأساس أغلق باب الاجتهاد عند السنة. ولا يخفى فإن هؤلاء الأربعة لا يتفقون فيما بينهم في طرق الاستنباط، ولكل منهم رأيه الخاص به، وطريقته التي تعنيه.

فأبو حنيفة معروف بما يسمى بالتفكير العقلي ولكن إلى حد الإفراط، أي

إذا أراد أن يفتي فإن أكثر فتاواه تعتمد على طريقة استدلاله العقلي بالشكل الذي قلّما يعتمد فيه على الأخبار، والأحاديث الصحيحة قليلة، لكن لو عثر على حديث معتبر فإنه يأخذ به. وبما أنه لم يعتمد على الحديث فقد كان يتعثر في أسانيد الأحكام مما يضطره إلى الرجوع إلى استدلالاته الذهنية، والتشبث بها كقاعدة في قياس الأحكام، ولهذا عرف القياس كأسلوب أبي حنيفة، ومركزه كان الكوفة في الكوفة.

أما مالك بن أنس وهو معاصره في المدينة، فقد كان على خلاف رأي أبي حنيفة، ولم يعمل بالقياس طيلة حياته إلا مرتين حتى يقال أنه لما دنت وفاته، كان مضطرباً، وعندما سألوه عن السبب، قال: لأنني أفتيت بالقياس مرتين. وكان مركز مالك في المدينة. وعرف عنه كثرة اعتماده على الحديث، وإذا عرضت له قضية ليس فيها حديث، كان يرجع إلى سيرة الصحابة، وإذا لم يكن لها حكم في سيرتهم، كان يرجع إلى سيرة التابعين. وله كتاب في الحديث عنوانه «المَوَّطأ» ألّفه في القرن الثاني الهجري. وكان هذان الاثنان معاصرين للإمام الصادق عليه السلام وبما أن مالكاً كان في المدينة فقد كان كثير التردد على الإمام، وكان يكن له احتراماً فائقاً.

ونقل أهل السنة عنه قوله: لم أرَ أفضل وأتقى وأشرف من جعفر بن محمد ونقلوا عنه كذلك قوله: وهو ما نقله اتباع أهل البيت عليهم السلام أيضاً: «كنت أحضر أحياناً عند جعفر بن محمد، وكان له مسند يتكيء عليه، فيصر على أن يجلسني على مسنده، ويظهر لي من الود والاحترام ما يسرني».

وهناك حديث معروف لعلكم سمعتموه كثيراً، وهو ما نقله مالك نفسه. يقول: رافقت الإمام الصادق عليه السلام مرة إلى مكة، فوصلنا مسجد الشجرة، وأحرمنا من هناك. ولما أراد الإمام أن يحرم ويلبّي كنت انظر إليه فرأيته قد تغير لونه، وأراد أن يقول شيئاً لكنه لم يقدر، وكأن صوته قد تكسر في فمه، واستولى عليه الخوف مما جعله على وشك السقوط من على دابته إلى الأرض، فدنوت منه وعرفت أن ذلك لخوفه من الله. فقلت له: لا بد لك من التلبية يابن رسول الله لأنه تكليف شرعي، فقال: ألا تعلم ما معنى «لبيك»؟ إن معناها: أنا عبدك الذي أجاب دعوتك، ولو أجابني بقوله: لا لبيك، فماذا أفعل؟.

وأما أبو حنيفة فقد كان في العراق من تلاميذ الإمام الصادق عليه السلام ومن أئمة المذاهب المعروفين: الشافعي، وكان معتدلاً، وعاش في مرحلة متأخرة عن أبي حنيفة ومالك كان تلميذ أبي حنيفة، ويبدو أنه كان تلميذ أبي يوسف. تتلمذ على يديه فترة في العراق، وتعلم منه فقه أبي حنيفة، وبعد ذلك درس عند مالك بن أنس. وكانت آراؤه واعتقاده وسطاً بين الاثنين، فلم يعمل بالقياس كما عمل به أبو حنيفة، ولم يعارضه كما عارضه مالك. وسافر إلى مصر فقلده أهلها وعملوا بفتاواه، ومنذ ذلك العصر أصبح المصريون من الشافعية. ومنهم أحمد بن حنبل، وهو بعد الثلاثة، وكان معاصراً للإمام الهادي عليه السلام ٥ سنوات تقريباً. وله كتاب مطبوع تحت عنوان «المسند». ويتبعه الوهابيون وكان أحمد بن حنبل أشد من مالك في مخالفته للقياس والاستدلال الذهني، وفقهه جامد للغاية وكان متعصباً جداً وحاداً. وقد سجن مدة مع أشخاص كثيرين من اتباعه، وجلدوا جميعاً، وذلك بسبب قولهم: أن القرآن غير مخلوق، ولم يتنازلوا أو يتراجعوا بل ظلوا على عقيدتهم إلى أن تغيرت الحكومة، فأطلق سراحهم وخرج ابن حنبل من السجن معزّزاً مكرّماً، ووجد له شعبية كبيرة بين الناس إلى الحد الذي ـ نقل المؤرخون ـ أنه لما مات شيّعه ثمانمائة ألف من الناس. ولا يخفى عليكم أن أبا حنيفة قد مات في سجن الخلفاء أيضاً ولا ينبغي أن نتصور ـ لأننا شيعة ـ بأن أمثال هؤلاء كانوا ألعوبة بين الخلفاء. كلا بل كانوا متصلبين في عقائدهم. وكم أراد الخلفاء من أبي حنيفة ـ وهو في السجن ـ أن يفتي بشرعية خلافة العباسيين فأبى! وكان يقول: إن الناس بايعوا بني الحسن ولم يبايعوا بني العباس، لهذا فإن تلك البيعة هي الصحيحة، أما بيعة العباسيين فهي غير صحيحة، وتحمل الجلد في السجن، ولم يُفتِ أبداً بشرعية الخلافة العباسية. وكذلك مالك بن أنس بدوره سجن وجلد ولم يتنازل عن فتواه بالنسبة إلى الخلفاء، فهؤلاء من مفاخر الإسلام. وما أعظم الإسلام إذ أنه لم يرب أبناءه ليكونوا ألعوبة بيد الخلفاء. إن فقه أحمد بن حنبل جامد للغاية وفي الأساس لم يعط دوراً للعقل، في حين كانت مدرسة أبي حنيفة ترى إلى حد الإفراط أن الحجية للعقل لا غير، وبلغ أبو حنيفة حداً في تعبده بالعقل يأباه العقل نفسه، لأنه كان قليل الاعتماد على

الأحاديث. ويمكن أن نعبر عن قياسه أنه لون من ألوان حرية التعبير عن الرأي في أمور الدين من قبيل الممارسات التي تحدثنا عنها ليلة أمس.

وينقل عنه «أحمد أمين المصري» في كتابه «ضحى الإسلام» قصة فيقول: ذهب يوم إلى الحلاّق ليقصر لحيته، وكانت قد ابيضت بعض شعراتها، فأمر الحلاّق أن يلقط الشعر الأبيض من لحيته ظناً من أنه لو لقطه فلا ينبت بعد ذلك مكانه، فقال له الحلاق: إن لقطتها كثرت، قال: إذن القط السود حتى تكثر!! علماً أن من طبيعة الإنسان أنه لا يرغب أبداً في ابيضاض شعره لا سيما إذا كانت عنده زوجة شابة! وهذا هو القياس.

ومدرسة أبي حنيفة هي مدرسة القياس، وهذا القياس هو الذي كان يجيز حصول ممارسات وتصرفات غير مناسبة في الدين، ولو استمرت لتلقى الدين منها ضربة قوية.

علماً أنه لم يكن الذين عارضوا القياس أئمتنا فحسب، بل عارضه مالك، والشافعي بتطرف، وأحمد بن حنبل الذي كان لا يرى للعقل دوراً في المسائل الدينية بتاتاً.

ولو قُدر لأحد أن يتعرف عن كثب على المدارس الفقهية الكبرى لعامة المسلمين، ويرى ماذا قال أبو حنيفة، وما قال الآخرون، ثم يراجع ما قاله أئمة أهل البيت عليهم السلام لوجد أنهم قد انتهجوا طريقاً يعتبر بحق مفخرة عظيمة في دنيا الإسلام، وأحد الأدلة على ضرورة الإمامة هو هذا.

فأئمتنا عليهم السلام حاربوا القياس بشدة، وقولهم فيه مشهور: «الشريعة إذا قيست محقت» فلم يقولوا مثل ما قال أحمد بن حنبل: إن العقل لا دور له في الاستنباط، بل أعطوا للعقل دوره، لكن ذكروا أن القياس لا يمت للعقل بصلة. ولم يروا ما رآه الشافعي، ولم يوصدوا باب القياس كلياً كما أوصده مالك. فنهجهم يتميز بالاستقلالية والأصالة، وحكموا للعقل بالأصالة أيضاً. ويقول علماء الحنفية بحجية الكتاب، والسُنَّة والإجماع، والقياس، ويقول علماء الحنابلة بحجية الكتاب، والسُنَّة، والإجماع، ولكن علماء الإمامية يختلفون عنهم فهم يقولون بحجية الكتاب، والسُنَّة، والإجماع، والعقل. والمقصود بالعقل هنا هو الطريق

الوسط بين الجهل والجمود. ولو أخذنا به في استنباط الأحكام لعلمنا أنه حجة الله تعالى. ونقل عن أحد الأئمة المعصومين عليهم السلام قوله: إن لله حجتين: ظاهرة وباطنة، والعقل هو الحجة الباطنة، وفي نفس الوقت نسفوا القياس بأن تكون له أدنى حجة في الاستنباط (العقل حجة وليس القياس) ففتحوا لنا طريقاً بين جمود بن حنبل في رفضه للعقل، وجهل أبي حنيفة في أخذه بالقياس. وهذا هو الاجتهاد بمعناه الحقيقي.

لكن للأسف لم يظل على حاله فقد ظهرت تيارات وقفت منه موقفاً سلبياً، وعلى رأس هذه التيارات: التيار الإخباري، الذي سأتعرض له فيما بعد... ويبقى العقل هو الطريق المتبع عند الإمامية وهو حجة، بل هو حجة الله لكن لا يعني هذا أن يسرح كيف يشاء بل له قانونه الذي لا يتعداه، وحدوده التي لا يتجاوزها، إذ لا يمكن اعتبار كل رأي حجة بذريعة أنه صادر عن العقل. فمن التي يمكن اعتبارها حجة ـ مثلاً ـ ما يقوله العقل بضرورة اتباع اليقين، وهذا ما ذكره القرآن أيضاً بقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[1].

ويقول القرآن الكريم أيضاً: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[2] وذلك لأنهم لا يتبعون العقل ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[3] فالله تعالى جعل العقل بكيفية لا يسير معها وراء شيء من الأشياء ما لم يحصل له العلم واليقين به. والقرآن يرى قيادة العقل إعجازاً، ووضع له قوانين خاصة به قبل أن يضع له ديكارت بعد عشرة قرون. ولو طالعنا قوانين ديكارت التي أوقدت في العالم ضجّة يومذاك لوجدنا أنها لا تزيد على ما جاء القرآن شيئاً. فمن جملة ما قاله ديكارت على سبيل المثال أنه إذا أراد أن يستخدم عقله، فأول قوانينه هو أنه ما لم يحصل له العلم بالشيء فلا يتبعه، ويقول أيضاً: أني صممت على أن لا أحكم على شيء ولا أقومه من وحي التسرع. ويستطرد قائلاً: إنه ينبغي على العقل، قبل كل شيء، أن يحصل على

(١) سورة الإسراء: الآية: ٣٦.
(٢) سورة الأنعام: الآية: ١١٦.
(٣) سورة الأنعام: الآية: ١١٦.

الأدلة الكافية حتى يحكم على الأشياء. أي: هل أن الأدلة كافية أو لا؟ فمثلاً يرى داروين أن الإنسان من سلالة القرود (وهناك قرائن على كلامه) لكن بعض المتسرّعين أثاروا في العالم ضجة زاعمين أنهم قد عثروا على جد آدم! علماً أن داروين قد ذكر أن في العالم حلقة مفقودة، وبعض الماديين يقولون بأنه قد تم العثور على تلك الحلقة المفقودة، فاتصلت بقية الحلقات مع بعضها البعض.

هذا هو التسرع. والطريق الوسط هو أن يتخذ العقل إماماً وقائداً ولا يتعجل في موضوع العقل وعمله، فلا يبدي رأياً في قضية من القضايا ما لم تكن واضحة عنده، ولا يجعل لميوله النفسية نصيباً في عقله، فالذات البشرية خادعة للعقل الإنساني إذ قد يريد الإنسان أن يحكم في قضية ما فتجره ذاته إلى الحكم من جانب واحد فالطبيعة تُغفل العقل وتفقده توازنه.

يقول ديكارت: يجب أن نلتفت للنفس عند الحكم على الأشياء وعدم إهمال هذا الجانب (موضوع العلامة الحلي ونجاسة البئر) ومن الأشياء التي تضل العقل الإنساني وتحمله على الخطأ سيرة الصالحين، وهذا موضوع مهم للغاية لا ينبغي الغفلة عنه يقول فرانسيس بيكون في هذا الصدد: من الأشياء التي تخدع عقل الإنسان سيرة الأوائل من الماضين.

ويعبّر عنهم بالأصنام فيقول: إنهم كالأصنام التي تضل الإنسان وتخدعه إذ يرى الإنسان ما فعل أبواه فيفعل مثلهما. علماً أن سيرة السابقين لا تسمح للإنسان أن يفكر بحرية، فيحول التفكير بها دون حرية فكره.

وكم أكد القرآن الكريم على هذا الموضوع الحساس، وهو أول كتاب أشار إليه، وقد لاحظت ذلك بنفسي عندما وفقني الله في وقت من الأوقات حين بحثت في القرآن كلّه، فرأيت أنه ما من نبي بعث إلى قومه إلا قالوا له: أنت تدعونا أن نترك سيرة آبائنا، وتعمل ما تشاء. فكان جواب الأنبياء لهم كما ورد في القرآن: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1] فانظروا ماذا يحكم العقل؟.

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٧٠.

من الأشياء الأخرى التي تجعل العقل يزلّ: العظماء في كل عصر حيث يتأثر الناس بهم ويذكر القرآن الكريم فريقاً من الناس يساقون إلى جهنم وهم يقولون: ﴿رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾(١) ومن يكون هؤلاء الكبراء؟ أليس قد منّ الله عليك بالعقل وأرسل لك الأنبياء؟.

إن هدفي من وراء ما قلته هو أنه يمكن تحصيل الاعتدال عن طريق العقل... وأئمتنا هم الذين أسسوا هذا الطريق، وإذا لم يسعنا أن نتبعهم بشكل صحيح فهذا لأننا فقدنا الاستعداد، وتكون النتيجة إما أن ننحدر صوب الجهل، أو نتقوقع في الجمود والعياذ بالله.. لكن أئمتنا هم الذين مهدوا الطريق.. ودعاؤنا لله أن يعرّفنا على حقائق القرآن أكثر.

---

(١) سورة الأحزاب: الآية: ٦٧.

الخوارج

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[١].

ذكرتُ البارحة أننا لو سلكنا الطريق الذي فتحه أهل البيت عليهم السلام في مقابل الطرق الأخرى، فإننا نبقى في مناعة حصينة في الإفراط والتفريط. ودعمت حديثي بمثال حول المناهج الفقهية في الإسلام، فذكرتُ المدرسة الحنفية المبتنية على الاستدلالات الذهنية الظنية كمثال على الإفراط، والمدرسة الحنبلية على التفريط: أما المدرستان الأخريان، أعني: المدرسة الشافعية، والمدرسة المالكية فلا تمثلان الطريق الوسط إنما هما مزيج من الجمود هنا والجهالة هناك.

وهناك تيار آخر سأشير إليه، وبعد ذلك أدخل في الموضوع الآخر. وهذا التيار هو التيار الذي يتعامل مع أصول الدين، فكما ظهرت مدارس مختلفة في الفروع، كذلك ظهرت في الأصول. وأشهر المدارس في أصول الدين مدرستان هما: مدرسة الأشاعرة، ومدرسة المعتزلة. وهاتان المدرستان تشبهان تلك المدارس السابقة في توجّهاتها، فمدرسة المعتزلة تمثل الإفراط، ومدرسة الأشاعرة تمثل الجمود والتحجر بشكل غير طبيعي. كانت المعتزلة في عصرهم يُعرفون أنهم أصحاب الأفكار النيّرة والثقافة. وكانوا يظهرون بهذا المظهر ويصلون إلى حد الإفراط فيه. وعلى سبيل المثال فالجن الذين ورد ذكرهم في القرآن، وفيه سورة باسمهم ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾[٢].

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٤٣.

(٢) سورة الجن: الآية: ١.

فالمعتزلة أنكروا وجود الجن. وبشكل عام فهم يرفضون كل ما يتعارض مع العقل، بمعنى أنه إذا عجزت عقولهم عن إدراكه، وحله، فإنهم يسارعون إلى الإنكار فوراً.

أما الأشاعرة فإنهم على العكس تماماً إذ يرون كل شيء من خلال مفهومه المحسوس، ويحملونه على هذا المفهوم، أي: أنهم يفسّرون كل شيء في ضوء معناه الحسّي الملموس. فمثلاً عندما نقول: جاء فلان، وقال شيئاً، فليس المقصود من المجيء مجيئه الاعتيادي ماشياً على قدميه، بل المقصود عقيدته وفكره. وجسّدوا التزمت والجمود بدرجة جعلتهم يفسّرون بعض الآيات القرآنية، التي تتحدث من الباري تعالى على سبيل الاستعارة والمجاز، وكأنها واقعية حقيقية. وعندما سُئل أحمد بن حنبل، وهو أشعري، عن معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ أجاب: «الكيفية مجهولة والسؤال بدعة» أي «أن الله قد جلس على العرش، أما ما هو هذا العرش؟ وكيف جلس؟ فهذا ما لا سبيل لنا إلى معرفته».

القرآن نفسه يصرّح أن الله تعالى ليس جسماً، وإنه محيط بكل شيء، ومع كل شيء، فكيف يكون له عرش يجلس عليه إذن؟ وهنا يقول لنا: ليس من شأننا البحث عن الكيفية. وفي مقابل تطرف المعتزلة الذين يشككون في أمثال هذه المسائل، يقف الأشاعرة على نقيضهم، إذ يقولون: إن الله تعالى إذا قال ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ فهذا يعني أنه يجيء يوم القيامة، وهم بهذا الاعتقاد يصوّرون الله تعالى كالإنسان تماماً. ولو اعترض عليهم أحد بقوله: إن هذا يتنافى مع العقل، فإنهم يجيبون: أن العقل لا حق له أن يتدخل في أمثال هذه القضايا.

وبين ذاك الموقف وهذا في أصول الدين، نرى لأئمة أهل البيت عليهم السلام موقفاً آخر لا يتفق مع الاثنين حيث شقوا طريقاً وسطاً، لا هو طريق الإفراط في غير محله، ولا طريق الجمود الأحمق.

أريد أن أذكر الليلة أمثلة أخرى تتعلق بالجمود والتحجر الذي ظهر في التاريخ الإسلامي، ووجه الضربات الموجعة إلى الإسلام، وأول لونٍ من ألوان ذلك الجمود والتزمت يجسّده الخوارج، هذه الفرقة الضالة التي طعنت الإسلام

بضربةٍ قاسية ولا تمثل ضربتهم فقط أنهم انحرفوا وتمردوا وأفسدوا وارتكبوا الجرائم الدنيئة لقتلهم الأبرياء ومنهم أمير المؤمنين عليه السلام بل كانت ضربة شديدة عمّ شرها وشمل العالم الإسلامي. وبكلمة واحدة: أنهم كانوا متقدسين متحجرين وتاريخ الخوارج يبدأ من هنا.

كان الخوارج من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام واشتركوا معه في حرب صفين التي استغرقت عدة شهور، وكان يتخللها بعض الهدنات ولكن مجموع ما استغرقته كان أربعة عشر شهراً كما ذكر.

ولما شرف أصحاب أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) على أعتاب النصر بعد شهور من القتال، وأوشك أن يكون الفتح لهم: دبّر عمرو بن العاص، وهو مستشار معاوية خطة خبيثة مستغلاً وجود بعض الأدمغة المتحجرة، والعقول المتعنتة بين أصحاب الإمام عليه السلام وهذه الخطة هي خطة التحكيم ورفع المصاحف، علماً أنه في بداية لقاء الجيشين اقترح أمير المؤمنين عليه السلام على معاوية أن ينازله وحده دون أن يحدث قتال بين الجيشين، فلم يستجب معاوية. فحدث القتال وكاد النصر أن يكون حليف الإمام وجيشه المظفر حيث لم يبقَ أمامهم إلا إبادة جيش معاوية تماماً فأعلن الخطة المشؤومة حيث رفعت المصاحف بأمر عمرو بن العاص. ونادى مناد من الجيش الباغي موجهاً ندائه إلى جيش الإمام: إن بيننا وبينكم كتاب الله. ولما سمع بعض أصحاب أمير المؤمنين النداء تركوا الحرب، فسادت الفوضى، وانفلت النظم والانضباط العسكري الذي كان مستتباً في أوج الحرب، في حين أن مبادىء الحرب تقتضي أن يطيع الجنود أوامر قيادتهم سواء اعتبروها كفوءة أم لا. وقالوا: بما أن القرآن جاء، فلا يجوز القتال.

في حين كان هناك فريق من المؤمنين المخلصين في جيش الإمام لم يعبأوا بما قيل وأدركوا أنها خدعة، وعلى رأس هؤلاء مالك الأشتر ولم يبالوا بذلك لأنهم علموا أن عدوهم على وشك الاندحار، فدبر تلك الخطة.

وأصروا على موقفهم في مواصلة الحرب، لكن تلك الثلّة المغرر بها ذهبوا إلى الإمام عليه السلام وطلبوا منه أن يأمر مالكاً بالكف عن الحرب، لأن القرآن حكم بين الجيشين.

فأجابهم الإمام (صلوات الله عليه) أنها خدعة ومكيدة. . . ، وأن معاوية لا يعتقد بالقرآن. فلم يتعظوا، وأصروا على مكابرتهم، قال لهم: إن معاوية لا يعتقد بالقرآن وليس من أهله: قالوا: وإن كان كذلك، فالقرآن الآن بيننا وبينهم. فقال عليه السلام: إنما أمرتكم بالحرب لأجل القرآن والقرآن له حرمته، والقرآن الحقيقي الذي هو وحي من الله في قلبي، وهذا القرآن في متون الورق صامت، وله حرمته أيضاً، لكن ليس في مجال لا يقتضيه كهذا المجال، وإذا كان هناك عمل أهم فينبغي تقديمه عليه وهنا لا بد من التفريق بين القرآن بحقيقته، وبين القرآن المكتوب على الورق! فلم يطرح القرآن على حقيقته، بل طرح القرآن المكتوب من أجل الخداع والتمويه. ولكن أنى للعقول المتحجرة أن تعي هذه الحقيقة وتذعن لها؟.

وأصرّوا على الإمام أن يأمر مالكاً بالتوقف عن القتال، إلى حد الذي أصدر الإمام عليه السلام أمره إلى مالك أن يكف عن القتال، فأجابه مالك ولسان حاله يقول: سيتحقق لنا النصر قريباً، فلنواصل القتال.

فقالوا: لقد كفر مالك. وهدّدوا الإمام إن لم يرجع مالك يقتلونه هو وشهروا عليه سيوفهم وهم ألوف! أرأيتم ماذا يفعل الجمود؟ أرأيتم ماذا يفعل التزمت والجهل؟ أرأيتم كيف أدّى ذلك إذ أُرغم الإمام على أن يرسل إلى مالك: إذا أردت حياتي، فارجع!؟.

فتوقفت الحرب، وقالوا: كتاب الله يحكم بيننا. فوافق الإمام. واقترح أن يُعيّن من كل طرف شخص ليكون حكماً، ويكون العمل بما يحكم به الحكمان، فاختار معاوية عمرو بن العاص، واختار أمير المؤمنين عبد الله بن عباس، فاعترض أولئك الأوباش على انتخاب ابن عباس بذريعة أنه ابن عمه، وقالوا: يجب أن يُختار شخص محايد، فنزل الإمام عند رغبتهم، واختار مالك الأشتر، فرفضوا أيضاً، وبعد ذلك قاموا هم بانتخاب شخص أهوج أحمق كانت ميوله ضد الإمام ألا وهو أبو موسى الأشعري. فتم التحكيم وانتهى بنتيجة مخزية.

وبعد تلك النهاية الأليمة التي آلت إليها معركة صفين تنبه الخوارج إلى خطئهم، لكنهم مرة أخرى قاموا بأسوأ ممّا فعلوه أول مرة إذ برّروا خطأهم الشنيع، فلم يذعنوا أنهم قد ارتكبوا خطأ فظيعاً من البداية إذ

توقفوا عن الحرب، ولم يعترفوا بخطأهم الآخر حين انتخبوا أبا موسى الأشعري، بل قالوا أنهم أخطأوا عندما قبلوا بالتحكيم، لأنه تحكيم للبشر في الأمور في حين أن الحقيقة هي: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ وكانوا يكررون دائماً أنهم أخطأوا وأن عملهم كان كفراً، وكان الواحد منهم يقول: «استغفر الله ربي وأتوب إليه» والأنكى من ذلك أنهم جاؤوا إلى الإمام فطلبوا منه أن يتوب، فأجابهم: إن التحكيم كان خطأً، وأنتم قبلتم به، لكنه لا يعني الكفر. فقالوا: إن التحكيم كفر، وعليك أن تتوب. فلم يستجب الإمام لهم، قالوا: كفر والله الرجل، وأصدروا حكماً بارتداد الإمام، وبعدها تمردوا وخرجوا عليه، ولهذا سُمّوا بالخوارج، ثم وضعوا أحكاماً خاصة في أصول الدين وفروعه، واخترعوا فقهاً غريباً مغلقاً وبعيداً من روح الدين وحقيقته، واعتقاداتهم الفقهية متحجرة للغاية إذ كفروا جميع الفرق الإسلامية، وكفروا مرتكب الكبيرة.. وهكذا بقية فتاواهم، فكان ـ بحق ـ فقهاً متزمتاً مغلقاً مبهماً ولذلك انقرضوا ولم يبق لهم أثر، لأن فقههم لم يكن عملياً إذ ليس في مقدور المجتمع التمسك به، ومواصلة الحياة. علماً أن الخوارج كانوا موجودين في جميع فترات التاريخ الإسلامي، وعارضوا جميع الخلفاء والحكّام الذين جاؤوا فيما بعد. فبشأن عثمان قالوا: إن النصف الأول من عمره كان حسناً، أما النصف الثاني فقد كان سيئاً. وكذلك رأيهم في الإمام حيث كانوا يقولون: أنه كان في البداية مؤمناً أما بعد قبوله بالتحكيم فقد كفر ـ والعياذ بالله ـ وكانوا يرون معاوية أسوأ من علي عليه السلام، وهكذا كان رأيهم ببقية الخلفاء وتمردوا عليهم جميعاً، وقاتلوهم إلى أن انقرضوا أخيراً.

إن الخوارج ـ على حد تعبير الإمام عليه السلام لم يضمروا سوءاً في نياتهم، بل كان عندهم سوء فهم، وانحراف في تفسير الأشياء، وكانوا متحجرين جامدين.

وللإمام وصية فيهم حيث يقول: «لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»[١]. وهنا يقارن الإمام بينهم وبين

(١) نهج البلاغة: الخطبة: ٥٩.

أصحاب معاوية فيقول: أنهم يختلفون كثيراً عن أصحاب معاوية وذلك لأنهم يبحثون عن الحق لكنهم حمقى، أما أصحاب معاوية فإنهم على الباطل منذ بداية الأمر. وله كلام آخر: «فإني فقأتُ عين الفتنة، ولم يكن ليجترىء عليها أحد غيري»[١] قاله بعد الفراغ من قتالهم.

ولو أردنا نحن أن نشكر الله تعالى على شيء فنشكره أننا لم نكن موجودين في عصر علي عليه السلام ولو كنا موجودين فلربما لم نكن بتلك الدرجة من الإيمان والعقيدة، ونوفق للثبات على نهج علي عليه السلام وقد نشترك معه في حرب الجمل أو في حرب صفين لكن لا تصدقوا أننا كنا نجرأ أن نشترك في حرب النهروان، وذلك لأن علياً عليه السلام قاتل أناساً يقومون الليل ويصومون النهار، وجباههم متقرحة من كثرة سجودهم، فأي شخص يجرأ أن يقاتلهم؟.

إنه عليّ دون سواه، وذلك لأنه عليه السلام لم يكن ينظر إلى الظاهر. ومع ذلك فأنه يقر بأنهم ليسوا من أهل الكذب والرياء، كما أنهم ليسوا من أهل النفاق، ولو كانوا كذلك لكان أمرهم أهون، لكن كان وجودهم يشكل خطراً عظيماً على الإسلام أشد من خطر أعدائه أنفسهم، مع قيامهم في الليل وصيامهم في النهار. كانوا متزمتين للغاية، ولو لم يحاربهم علي بنفسه، ولو لم تكن شخصيته ومنزلته وإيمانه وزهده وتقواه، وكثرة النصوص النبوية التي قيلت في حقه، لما تجرأ أي خليفة بعده على محاربتهم، ولما استطاع أي جندي المشاركة في قتالهم، ولكن بما أن علياً كان سباقاً في محاربة الخوارج، لهذا فقد هان أمرهم على من جاء بعده من الخلفاء حيث كانوا يتخذون من موقف الإمام إزاءهم ذريعة لهم في محاربتهم، وكانوا يقولون: لو أن قتال الخوارج خلاف الحق لما حاربهم علي بن أبي طالب. وينقل أن الإمام عليه السلام كان ماراً في أحد أزقة الكوفة ليلاً، ومعه أحد أصحابه، فسمعا صوتاً شجياً يأخذ بمجامع القلوب، وكان صاحب الصوت يتلو قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا﴾[٢] فاندهش صاحب الإمام، وتوقف ملياً وهو يقول ما أسعد هذا

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة: ٩١.

(٢) سورة الزمر: الآية: ٩.

الرجل! طوبى له هنيئاً له! فالتفت إليه الإمام وهو يقول: رويداً رويداً، لا تغبطه على حاله هذا، وواصلا سيرهما، فمرت مدة من الزمان على تلك القضية إلى أن تحرك الخوارج في النهروان، واندحروا اندحاراً شديداً، فمر الإمام على قتلى الخوارج، فأشار الإمام: أن هذا المقتول هو الذي كان يتهجد في تلك الليلة، ويقرأ القرآن، ومن عقيدتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنهم لا يرون ضرورة للتقية التي تعني استعمال الأسلوب التكتيكي في قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونحن نقول: أننا ينبغي أن نعمل عقولنا في مثل هذه القضايا، ويجب أن نفكر بالفوائد والأضرار، إذ لو كانت فائدة عمل ما أكثر من ضرورة فإننا لا نتوقف.

أما الخوارج فإنهم يقولون: يجب العمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مهما كانت الأمور ومهما كُلّفت، فترى أحدهم مثلاً يقف أمام الخليفة السفاك عبد الملك بن مروان وهو يعلم علم اليقين أن كلامه لا يؤثر قيد أنملة على الخليفة، ويعلم كذلك بأن كلامه ربما يؤدي إلى مقتله، وليس في ذلك فائدة، لكنه يشتمه بكل جرأة، فيقتل على أثر ذلك. إن علياً عليه السلام هو العامل الأساس في انقراض الخوارج لأنهم لم يتصرفوا وفق ما يمليه الذوق السليم والمنطق الصحيح ولا سيما في قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تتطلب الواقعية والموضوعية والمنطق الصائب.

أن أول تيار متزمت ظهر في دنيا الإسلام هو تيار الخوارج، ولو أردتم أن تعرفوا ماذا حل بالإسلام من جراء ذلك الجمود والتحجر، فانظروا لماذا قتل علي بن أبي طالب؟ وأحياناً نطرح هذا السؤال، فمن الواضح أن ابن ملجم قد مثله، وإذا قلنا: ما قتله؟ فعلينا أن نجيب: أن التزمت المتحجر هو الذي قتله!.

إنهم هم أنفسهم الذين كانوا يحيون الليل بالعبادة جاؤوا لقتل علي عليه السلام.. حقاً إنه لموقف مؤلم مؤثر... وما أعظم علي عليه السلام حيث كان يترحم عليهم لجهلهم! وكان يعطيهم حقوقهم من بيت المال، ومنحهم حرية الفكر والتعبير عن الرأي. وكل ذلك لم يروعهم عن غيّهم حتى تآمروا لقتل ثلاثة: أحدهم: علي بن أبي طالب. وأنتم على علم بتفاصيل تلك المؤامرة، ولم يفلح أولئك الثلاثة إلا عبد الرحمن بن ملجم، علماً أنه قد استعان بآخرين.

يقول ابن أبي الجديد: لو أردتم أن تعلموا ما هو الجهل والجمود؟ فلاحظوا المسألة: إن أولئك الثلاثة لما قرّروا قتل الإمام، ومعاوية، وعمرو بن العاص، اختاروا ليلة التاسع عشر من شهر رمضان لتنفيذ خطتهم، وقالوا أنهم يريدون عبادة الله، ولأنهم عازمون على تنفيذ عمل من أعمال الخير والبر، فالأفضل أن يقوموا بعملهم هذا في ليلة من الليالي العظيمة المباركة حتى يحصلوا على عظيم الأجر».

ونفذوا ما لا ينبغي فعله في ليلة التاسع عشر من شهر رمضان المبارك.

عوامل تطهير الفكر الإسلامي

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[١].

أرأيتم كم يكون الماء المتفجر من العيون والينابيع صافياً زلالاً؟ لكنه بمجرد أن يجري في الجداول والأنهار، فأنه قد يتلوث تدريجياً. وربما يكون هذا التلوث محسوساً، وربما لا يكون.

فالتلوث المحسوس يلاحظ عندما يكون التراب والطين داخل الماء، أو عندما يمرّ الماء على مكان فيه روث الحيوانات فيختلط معه شيء منه، فيتغير لونه. أما التلوث غير المحسوس فيمكن أن يكون في الماء لكنه غير قابل للمشاهدة، أي إذا أردت أن تنظر فيه تجده صافياً زلالاً وكأنه لم يختلف عنه عندما كان في العين أو الينبوع. ولكن عندما يغطس فيه أحد الأشخاص وهو مصاب بأحد الأمراض المعدية ـ لا سمح الله ـ، ويشرب منه الناس فقد يُصابون بذلك المرض، في حين لا يرى في الماء شيء، ولكن في الحقيقة هناك جراثيم صغيرة جداً لا ترى بالعين المجردة إلا بالمجهر، وهذه الجراثيم هي سبب تلويثه. وفي المقابل يمكن تصفية هذا الماء الملوث بواسطة أجهزة التصفية الخاصة.

ونفس هذه الحالة موجودة في الأمور المعنوية. وبعبارة أخرى: إن المنهل الفكري الصافي الذي يكون نظيفاً وخالياً من الملوثات في البداية يمكن أن يتعرض

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٤٣.

ـ بسبب ملامسته التدريجية للمناهل الفكرية الأخرى، أو بسبب تلاقف الأيدي له على مر الأجيال ـ إلى تلوث محسوس تمكن ملاحظته، أو غير محسوس لا يدركه إلا العلماء المختصون وذلك لامتلاكهم المجاهر التي تمكنهم من رؤية ذلك التلوث وتشخيصه، وكما ذكرنا سابقاً فمثلما تتم تصفية الماء الملوث بواسطة الأجهزة الموجودة ففي الأمور المعنوية يحدث الشيء نفسه.

إن أكبر تيار معنوي في العالم هو الإسلام. الإسلام الذي شق طريقه نريد أن نرى هل تعرض هذا التيار الهادر الذي أخذ مجراه طيلة القرون الأربعة عشر المنصرمة للتلوث كما يتعرض الماء أو غيره من الأشياء؟ وإذا كان بالإمكان تلوثه فما هي الأحداث التي مرت على العالم الإسلامي وأدّت إلى تلويث هذا الماء الصافي؟ وقبل أن أتعرض إلى هذا الموضوع، أودُّ أن أطرح عليكم نقطة تتعلق به.

إن عوام الناس ليسوا من أهل البحث، والتحقيق، ولكن تجدهم دائماً في قلب الأحداث، إذ يحصون الأحداث المهمة التي لها أهميتها من منظور تاريخي، ولو سألت أكثرهم عن أهم الأحداث التي ظهرت في التاريخ الإسلامي فإن أول حدث مهم يتبادر إلى ذهنه هو حملة المغول ضد البلاد الإسلامية. والحق هو هذا؛ أنه حدث مهم، ومهم للغاية، لأنه كبّد المسلمين خسائر مادية ومعنوية جسيمة جداً. وكم قتل من الأبرياء في تلك الحملة المشؤومة! كم أحرق من الكتب والمكتبات! وكم قتل من العلماء!.

إنها حملةٍ وحشية همجية كلّفت المسلمين غالياً، وكانت بشكل يفوق التصور، وكم قتل من المسلمين فيها! وكم دُمّر من المدن! وقد دمّر المغول بعض المدن تدميراً لم يبقوا لها أثراً، ومن هذه المدن نيسابور التي أمر جنكيز بقتل كل إنسان فيها، بل وإهلاك كل كائن حي... هذه حادثة، وحادثة مهمة، ولكن بقدر ما هي مهمة فإنها تدلل على نفسها بنفسها.. إنها تشبه التلوث المحسوس في الماء.. ولكن هناك بعض الأحداث التي وقعت في دنيا المسلمين، وهي صغيرة جداً في ظاهرها كالميكروب الذي لا يرى إلا بالمجهر لكن خطرها على الإسلام إن لم يكن أشد من خطر المغول فليس أقل منه.. وسأوافيكم بأمثلتها فيما بعد.

في البداية علينا أن نتحرى هل أن تلك الأحداث لها وجود أم لا؟ ومن الطبيعي أنها لم تكن ممكنة إلى حد ما، ولكن إذا تجاوزنا ذلك الحد تكن ممكنة. وذلك الحد الذي لم تكن فيه ممكنة هو عندما نقول أن القرآن، وهو الكتاب السماوي المقدس، والعمود الفقري للإسلام، مصان ومحفوظ، ولم يستطع أحد أن ينال منه بالتحريف وغيره، كما لم يكن في مقدور أية قوة أن تتصرف وتتلاعب به كما يحلو لها. ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[1] فالله تعالى أنزل هذا القرآن ببلاغة فريدة، وفصاحة فذة، وروح عالية بحيث كان يحفظ في الصدور منذ البداية، وبالإضافة إلى ذلك كان يكتب بأمر النبي الكريم ﷺ ورغم ذلك لم يقدر أحد من المسلمين الجهلاء أو من الأعداء الأذكياء أن يغير هذا الكتاب المقدس ويبدّله. وهنا يتجلى موقعه كجهاز للتصفية. لكن لو تجاوزنا القرآن إلى غيره، فإن هذا الغير كان معرضاً للتلوث كالسنة النبوية مثلاً، ودليلنا على هذا الكلام نأخذه من حديث النبي ﷺ نفسه الذي ذكره الشيعة والسنة، وهذا الحديث هو: «كثرت علي الكذّابة»[2] وقال كذلك: «... فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله عزّ وجلّ... فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف فاطرحوه» فهذا ما قاله النبي ﷺ في حياته، والإسلام كان لا يزال في عنفوان مسيرته. والذي نستفيده هنا هو ظهور مجموعة من الكذابين في ذلك الزمان. ولعل عددهم لم يكن بتلك الكثرة علماً أن النبي ﷺ توقع أن يزداد عددهم في العصور اللاحقة، وقد ازداد فعلاً، لكن إذا كذب أحد في عصر النبي ﷺ فإنما يكذب إما لغرض شخصي أو لأمر تافه، ومن أجل أن يدعم كلامه كان يقول: سمعت من النبي هكذا.. أما في عصر ما بعد النبوة فإن الكذب اتخذ طابعاً اجتماعياً، وكان وسيلة بيد السياسيين واستغلّه الخلفاء لصالح سياساتهم وأنفقوا من أجله الأموال الطائلة، وكانوا يبحثون عن المحدّثين من ذوي الإيمان الضعيف، ومن عبدة الدرهم والدينار، فيدفعون لهم ما شاؤوا من المال ليضعوا لهم حديثاً في الموضوع الذي يريدون. ومن هذه النماذج (سمرة بن جندب) الذي أعطاه معاوية ثمانية

(١) سورة الحجر: الآية: ٩.

(٢) الكافي: ج١، ص٦٢.

آلاف دينار ليقول: أني سمعت من النبي أن قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾[1] نزل في حق عبد الرحمن بن ملجم! وكان «المهدي» ابن المنصور ثالث الخلفاء العباسيين معروفاً بزجر الطيور، وكان يتسابق مع آخرين في ذلك المضمار، فجاءه أحد المحدّثين المتزلفين وأسمعه حديثاً مفترى إرضاءً لنزواته الشخصية، وهذا الحديث هو: «لا سبق إلا في خف أو حافر أو طائر» فأضاف عبارة (أو طائر) من عنده فأعجب المهدي ذلك وأعطاه ما شاء من المال.. فهذه الأحداث وأمثالها قد ظهرت في العالم الإسلامي بكثرة. وكان وضع الحديث وجعله من ابتكار اليهود، حيث بثوا أفكارهم ومعتقداتهم في وسط المسلمين من خلال الحديث، وكانوا بارعين جداً في النفاق إذ كانوا يظهرون الإسلام ويتزاورون مع المسلمين ويماشونهم لكن كانوا يروّجون أفكارهم بين المسلمين من خلال الحديث، وكانوا ماهرين جداً في هذا العمل، ولا يخفى فإن المسيحيين والمانديين لهم باع أيضاً في هذا الحقل لكن اليهود كانوا أكثر منهم؟ وذاك لقابليتهم المدهشة في التظاهر إلى الحد الذي كان المسلمون يرونهم أكثر منهم إسلاماً، وينقل عن يهودي أسلم وله بنت خطبها شاب يهودي كان قد أسلم أيضاً فلم يوافق على تزويجها منه، ولما سألوه عن السبب قال: عندما أسلمت كنت لا أرعوي عن الكذب مدة خمس عشرة سنة بعد إسلامي... فكيف أصدق بهذا الشاب ولم يمر على إسلامه إلا سبع سنين.

فهذه هي الملوّثات التي تظهر في مجرى الأفكار وللإسلام أجهزة تصفية خاصة مهمتها تطهير ذلك المجرى من كل ألوان التلويث. وأول هذه الأجهزة هو القرآن الكريم، وما علينا إلا أن نعرض عليه ما عندنا من كلام وحديث، والجهاز الثاني هو العقل الذي جعله القرآن حجة..

وهناك أجهزة أخرى للتطهير والتصفية، ألا وهي أحاديث النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام وسننهم المتواترة التي قد فرغ من قطعيتها ويقينيّتها، وليس هناك أدنى مجال للشك والشبهة فيها.

---

(١) سورة البقرة: الآية: ٢٠٧.

والآن على سبيل المثال كيف استفاد الأئمة عليهم السلام من القرآن الكريم كجهاز للتصفية؟ فقد ظهرت في زمن المأمون ـ مثلاً ـ طرفة علمية، وكان يعقد المجالس الكثيرة للبحث والمناظرة، يشعر من وراءها باللذة والبهجة وذلك لأنه كان عالماً ومن أهل المطالعة، وينقل عنه أنه منح الحرية لكافة الأديان والمذاهب من أجل ممارسة شعائرها ونشاطاتها، وكانت مناظرات الإمام الرضا عليه السلام مع أصحاب الملل والنحل تجري من خلال تلك المجالس. وكان المأمون يكثر من عقد تلك المجالس ولا سيما فيما يخص السنة والشيعة، وقد ذكر القاضي «بهلول بهجت أفندي» التركي في كتابه القيم للغاية «تشريع ومحاكمة»[١] الذي ترجم إلى الفارسية تلك المناظرة التي جرت بين المأمون وعلماء السنة حول الخلافة. وكان بعض الخلفاء يمهدون لمناظرات الأئمة مع غيرهم، وكان هشام بن الحكم يشترك في تلك المناظرات أحياناً، ومنها ما جرى بين الإمام الجواد، وهو لم يزل طفلاً، وبين علماء السنة. قال له أحدهم: ماذا تقول في الشيخين، ونحن نروي حديثاً معتبراً عن رسول الله يقول فيه: «أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة» وكذلك في الخبر الذي روي: أن جبرائيل عليه السلام نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله؟ وقال: يا محمد إن الله عزّ وجلّ يقرئك السلام ويقول لك السيد أبا بكر، هل رضي عني، فإني عنه راض؟ فقال الإمام الجواد عليه السلام: لست بمنكر فضل أبي بكر ولكن يوجد حديث متفق عليه عن رسول الله صلى الله عليه وآله قاله في حجة الوداع: «كثرت عليّ الكذّابة وستكثر فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار فإذا أتاكم الحديث فأعرضوه على كتاب الله عزّ وجلّ وسنتي، فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به، وما خالف فهو مردود ولا يوافق هذا الخبر كتاب الله.. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[٢] فهل خفي عليه رضا أبي بكر من سخطه حتى سأل عن مكنون سره؟.

فالقرآن الكريم مقياس للتصفية لكل الملوثات التي ظهرت على مر التاريخ، وهناك شيئان يبعثان على سرورنا واغتباطنا، **الأول**: لا أحد يستطيع

---

(١) وترجمته في العربية «الشرح والمحاكمة».

(٢) سورة ق: الآية: ١٦.

أن يقول: إن دينكم ـ مهما كان في بدايته ـ فهو كبقية الأديان حيث مرت أحداث في التاريخ أدت إلى تشويه معالمه وتحريفه، كالذي حصل للدين الزرادشتي حيث لا يعلم أبداً ما هو الكتاب الأصلي لزرادشت؟.

وفي أي سنة كان يعيش زرادشت؟ وهكذا أثيرت كثير من علامات الشك والترديد حول حقيقته، وإلى بضع سنين متقدمة كان الشك يحوم حول حقيقة وجوده، ولا زال هناك قدر من الشك حوله، فهل هو شخصية أسطورية كرستم واسفنديار، أو شخصية واقعية؟ ولو فرضنا أنه كان ذا تعاليم صحيحة فإن من تعاليمه مثلاً: (الكلام الصالح، العمل الصالح، العقيدة الصالحة)، وهذه ليست تعاليم حقاً، لأن أقل ما يقال عنها أنها ذكرت مجملةً وبشكل عام، ولا تحمل في طياتها أي معنى ومفهوم، وذلك أن كل إنسان يعتبر كلامه صالحاً، وعمله صالحاً، وعقيدته صالحةً.

انظروا إلى التيارات الموجودة في عالمنا المعاصر، فالرأسمالية مثلاً ترى أن أقوالها وأفعالها وأفكارها صالحة، في حين ترى الشيوعية بنهجها المقابل أن الصالح ما تعتقده هي فقط، وهكذا بقية المبادىء والأفكار في العالم، فالمنهج الذي يعتبر منهجاً حقيقياً في الحياة هو المنهج الذي لا يكتفي بقوله: «الكلام الصالح، والعمل الصالح، والعقيدة الصالحة»، ولو استقرأنا المسيحية واليهودية لوجدناها على نفس الشاكلة، فالدين الوحيد الذي أثبت وجوده وبرهن على مبدئيته من دون أن تنال منه يد التلويث والتحريف شيئاً هو الدين الإسلامي، وقد ذكرتُ سر ذلك سلفاً علماً أني لا أقول أنه لم يظهر تيار ملوث في العالم الإسلامي، كلا، ولكن كلما ظهر هناك تيار منحرف فإن وسائل التطهير الموجودة في الدين تعمل على تقويمه من الانحراف، وتصفيته من التلوث، وأولها: القرآن الكريم نفسه، وهو المعيار الأعلى في هذه العملية، ثم يأتي بعده ما تواتر من أحاديث عن النبي الأعظم ﷺ وتم التسليم بصحتها، وبالنسبة إلى اتباع أهل البيت فما تواتر عن النبي ﷺ والأئمة المعصومين، وفرغ من قطعيتها، أقول: ما تواتر وما صح، لأن هناك بعض الأحاديث صحيحة ومتواترة من بين هذا الركام الهائل من الأحاديث المشكوكة والمريبة، وتعتبر تلك الأحاديث الصحيحة المتواترة حجة بالنسبة إلينا، ويمكن أن تكون معياراً يعتمد عليه في التشخيص، وهناك شيء آخر ـ

لا مناص من ذكره ـ وهو: أن القرآن الكريم اعتبر العقل حجة منذ البداية، ولم يك موقف الإسلام من العقل سلبياً في يوم من الأيام، في حين أن هناك من المنحرفين المحسوبين على الإسلام من يرى خلاف ذلك، ولهم تعاليمهم الخاصة بهم، وهؤلاء لا يقيمون للعلم وزناً. ومن هؤلاء: «حسين علي البهاء» الذي تنسب إليه البهائية علماً أنه من الخطأ أن يعتبر الإنسان هذا الوضيع المنحرف في عداد رؤساء المذاهب والأديان، فمن أقواله مثلاً: أغمض عينيك لترى جمالي، واسدد إذنيك لتسمع كلامي!! يا للعجب العجاب! أي جمال هذا الذي لا يراه الإنسان إلا أن يُغمض عينيه؟ أو أي كلام هذا الذي لا يسمعه الإنسان إلا أن يصم أذنيه؟!.

أما قرآننا العظيم فإنه يقول: افتح عينيك لترى جمالي، وافتح أذنيك لتسمع كلامي، واطلق عقلك لتدرك حقائقي.. وكم يذم أولئك الذين لا يستعملون عيونهم وآذانهم وعقولهم ويتظاهرون بالتسليم والتعبد الأحمق! وما أروع الأدب القرآني عندما يخاطب المسلمين بقوله: «يا أيها الناس» أو «يا أيها المؤمنون»! ولم يقل: «يا أغنام الله!» مثلاً، يقصد على أنهم أغنام وما عليهم إلا الانقياد والتسليم. ومن مميزات هذا الكتاب العزيز أنه يفسّر التاريخ في ضوء المنطق العقلي، وعندما يذكر الصلاة، فإنه يذكر معها فلسفتها، وحينما يتحدث عن وجود الله، فإنه يثبته بالمنطق الاستدلالي والعقلي، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾[1] وللقرآن لهجة مؤدبة جداً. وفي ثلاثة أماكن اختلفت هذه اللهجة لتقرب إلى التوبيخ الشديد. كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[2].

فهذه هي المقاييس التي وضعها الإسلام تحت تصرفنا لنتمكن من التحقق والاختبار، وما علينا إلا أن نستقصي ما ظهر في التاريخ الإسلامي من تيارات، وندرسها.

أنا حاولت جاهداً ـ في هذه الليلة ـ أن أؤدي حق البحث في حديثي عن

---

(١) سورة الأعراف: الآية: ١٧٩.

(٢) سورة الأنفال: الآية: ٢٢.

أجهزة التصفية والتعقيم التي يزخر بها إسلامنا العظيم، ولا أدري إلى أي مدى حالفني التوفيق والنجاح في ذلك ولكن اعلموا أن الإسلام لم يسلم من ظهور تيارات ملوثة منذ ظهوره حتى الآن، ولو لم نتعرف على هذه التيارات، فما هي فائدة جهاز التصفية؟.

وهذه التيارات، إن لم تكن أخطر من الحملة المغولية، فهي ليست بأقل منها، وحملة المغول كانت تمثل تلويثاً محسوساً، وهناك تلويث غير محسوس، وقد ذكرت أمثلة حول الاثنين، وفي البارحة تكلمت عن الخوارج، وقلت: إن تيارهم لم يكن تياراً عسكرياً وانتهى، وإنما كان تياراً دينياً، عليه صبغة الدين، وقد ابتدعوا فقهاً من أنفسهم كان له تأثيره على فقه سائر الفرق الإسلامية.

وتكلّمت أيضاً عن التيار الأشعري، هؤلاء الذين كان لهم تظاهر عجيب واعتقادهم هذا بلا حدود، وكانوا يقطعون بصحة كل حديث ينسب إلى النبي ﷺ وكانوا ينقلون كل عبارة مكتفين بظاهرها حتى لو كانت هناك ألف قرينة تقول بخلافها، كنت اطالع مرةً الجزء الأول من «تاريخ الآداب» لمؤلفه إدوارد براون، وكان يتكلم فيه عن تاريخ العقائد الإسلامية، وتعرض فيه إلى الأشاعرة وذكر حديثاً نقل عن المستشرق الهولندي المعروف «دوزي» الذي يحظى بمنزلة كبيرة على الصعيد العالمي، ومضمون هذا الحديث «أنكم سترون ربكم يوم القيامة كما رأيتموه في بدر» دهشت كثيراً، واستوقفني هذا الحديث الغريب، بحثت عنه، فلم أجده في كتب الحديث بل في كتب الكلام، هذا **أولاً**: **وثانياً**: نص الحديث هو: «أنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» فتصور هذا المستشرق أن المقصود من ليلة البدر، غزوة بدر أو بعد ذلك، لم أقف عند هذا الحد، بل بذلتُ جهدي للحبث عن صحة هذا الحديث، وهل هو ثابت أو لا؟ فرأيت أنه غير موجود في كتب الإمامية بتاتاً وقد ورد في كتب غيرهم من المسلمين بشكلٍ مغاير إذ أورده المتكلمون بصيغة أخرى.. وقد عثرت عليه في أحد كتبهم حيث يروى أن رجلاً قدم ذات يوم إلى النبي ﷺ وسأله قائلاً: كيف يمكن يا رسول الله أن يرى جميع الناس ربهم في آن واحد؟ فأجابه ﷺ: كما يرى جميعهم القمر في آن واحد، والقمر مخلوق، والله تعالى فوق جميع مخلوقاته، وهو مع جميع الناس.

فانظروا! ولاحظوا! كيف يُحرف الحديث، ويتغير نصه عندما تتلاقفه الأيدي، ويكون في معرض التوجهات المريضة؟ وما أروع القرآن هنا! فهو يحضر فوراً لنجدتنا ويقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾[1].

(١) سورة الأنعام: الآية: ١٠٣.

عرض الإشكال والجواب الإجمالي

الإشكال في مسألة «الإسلام وضرورات الزمان» هو إشكال التعايش والتناسق بين شيئين متضادين بحسب طبيعتهما: الأول منهما ثابت في طبيعته ولا يتغير والآخر متغير في طبيعته وسيّال وغير ثابت. الإسلام بحكم كونه ديناً غير قابل للنسخ خالد وغير قابل للتغيير، ومن جهة أخرى فحاجات الزمان بحكم كونها مجعولة في الزمان وكل ما هو حاصل في الزمان ـ ومن جملة ذلك مقتضيات وظروف حياة البشر ـ متغير وغير ثابت ولا يبقى على حال واحد (يقبل التغيير). ففي هذه الصورة كيف يمكن لشيئين أحدهما خاصيته الذاتية الثبات والآخر خاصيته الذاتية التغيير والتحول أن يتعايشا وينسجما مع بعضهما؟ وأكثر من هذا أن ما هو ثابت يريد أن يكون هادياً ودليلاً لذلك الشيء المتغير! وفي حال كون هذا الثابت لا يستطيع أن يتابع ذلك المتحول إذ لا حركة له، كيف يستطيع أن يكون هاديه ودليله؟.

هنا بالطبع يقع هذا التضاد والتناقض فإما الثابت يجب أن يجعل المتغير على شاكلته، أي يوقف الزمان ويمنع تغييرات وتحولات حياة البشر، وإما أن المتغير يجعل ذلك الثابت بلونه وشكله، أي يحدث فيه بشكل دائم التغييرات والنسخ والإصلاحات والتزيين والتشذيب وليس شيء في هذه الأمور في الواقع انسجاماً وتعايشاً. لقد كان هذا هو الإشكال.

(في الجواب) نقول بنحو الإجمال: لا الإسلام ـ حيث نقول أنه ثابت ـ ثابت بمفهوم مطلق بشكل لا يوجد أي تغيير في قوانينه، ولا ظروف الزمان

ومقتضياته بهذا الشكل الذي يتصور غالباً من أن لازم الزمان هو أن يتغير كل شيء. أي أنه في الإسلام يوجد عناصر ثابتة وعناصر متغيرة كما أن في الزمان يوجد عناصر ثابتة وعناصر متغيرة، عناصر يجب أن تبقى ثابتة وعناصر يجب أن تتغير. وتلك التغييرات يجب أن تتم في إطار تلك العناصر الثابتة. وفيما لو حصلت التغييرات الزمانية في إطار تلك العناصر الثابتة تكون تغييرات الزمان تقدماً وتكاملاً بينما إذا نحن خارج ذلك الإطار الثابت تكون تغييراً لكن ليس تكاملاً وإنما انحراف وسقوط.

لا نحن ولا أحد نرى الزمان معصوماً ولا نأخذ التغييرات الإجتماعية على أنها معصومة. ليس صحيحاً أن كل مجتمع بنفسه وبحاله يسير نحو التقدم والترقي دائماً، نحن دوماً نقول أن «رقي المجتمعات» «وانحطاط المجتمعات» كما أن رقي المجتمعات يحصل في الزمان فكذلك انحطاط المجتمعات يحصل في الزمان أيضاً، فذلك أيضاً تغيير يتم في متن الزمان. فقد اتضح إذن أن الزمان والمجتمع في الزمان يمكن أن يتغير على نحوين: تغييرات يجب أن نسميها «رقيا» وتغييرات هي انحطاط وسقوط.

حتى أن من الممكن أن يصير المجتمع ثابتاً بشكل نسبي. كما نقول بالنسبة لكثير من المجتمعات أن المجتمع الفلاني مثلاً لم يتحرك بشكل أساسي منذ أربعة قرون خلت. فليس صحيحاً أيضاً أن كل مجتمع محكوم بالتغيير على نحو الجبر واللزوم إما باتجاه الرقي أو باتجاه الانحطاط.

وهذا المطلب بديهي نسبياً. لكن الأمر يطرح لنا بشكل آخر هو أن تغييرات الزمان إما أنها نحو الرقي أو باتجاه التنزل والانحطاط. فإذاً يتجه هذا السؤال أنه ما هو ذلك المسار الذي يكون مساراً للرقي وما هو ذلك المسار المؤدي للانحطاط؟.

فعندنا إذن مسار للرقي، عندنا إطار معين إذا تغير المجتمع ضمنه فقد ترقى المجتمع له مدار لو تحرك فيه لترقى أما إذا تحرك خارج ذلك المدار فهذا تنزل. هذا نفس المعنى الذي نقوله ـ وسنشرحه أكثر فيما بعد ـ في أن الزمان له عناصر ثابتة وعناصر متغيرة كذلك. والمقصود هو أنه يجب أن تكون سلسلة من

العناصر ثابتة في حياة البشر لكي يكون هناك إمكان للرقي. التغيير يجب أن يتم في مدار معين ومشخص وفي اتجاه خاص ليكون رقيّاً وإلا فهو ليس برقي.

بناء على هذا إذا تمكنّا من تلك الجهة من إثبات أن الإسلام له أصول، وهذه الأصول ثابتة ولا تقبل التغيير ولكن في الإسلام مع هذا هناك مجال للتغيير أيضاً فإنا نستطيع بهذا أن نحل مسألة «الإسلام وحاجات الزمان» وبالطبع فمعنى حصول تغيير في قانون الإسلام لا ينحصر بالنسخ وما هو غير موجود قطعاً هو نسخ قانون الإسلام.

كما أن وضع قانون الإسلام لم يكن بواسطتنا ـ بل هو إلهي ـ فكذلك لا يمكن أن يكون نسخة بواسطة البشر أيضاً. وقد فرض من جهة الله تعالى أنه لن ينسخ هذا الدين من قبل الله وذلك بضرورة دين الإسلام. ذلك التغيير الذي لا يمكن أن يحصل بأي وجه من الوجوه هو النسخ. لكن هل كل التغييرات يجب أن تكون بصورة النسخ؟ الإسلام قد جعل في داخله نوعاً من الزمر وآلة متحركة بشكل يتغير بنفسه لا من ناحية مشخص آخر كأن يأتي مثلاً العلماء فيغيرون، العلماء إنما يستطيعون اكتشاف تلك التغييرات لا أنهم يقومون بالتغيير.

يوجد عبارة لإقبال اللاهوري وهي عبارة حسنة جداً. إقبال من جملة الأشخاص الذين التفتوا بشكل متميز إلى مسألة الإسلام ومقتضيات الزمان، من كلتا الجهتين. أي أنه كان ملتفتاً إلى أن البشرية والتمدن تحتاج أصلاً إلى قوانين ثابتة ومن دونها لا يمكن الترقي كما كان ملتفتاً أيضاً إلى أنه خلافاً لما يتصوره البعض فليس صحيحاً أن قوانين الإسلام هي دوماً بنفس الوتيرة وبنفس الشكل وأنها تجري بشكل واحد في الأزمنة والأمكنة المختلفة.

في الكتاب المسمى بإحياء الفكر الديني الذي قد صدر عنه وقد ترجم ـ وهو كتاب عميق ـ يعبر عن إقبال الاجتهاد «بقوة الإسلام المحركة».

ففي نظره أن قوة الإسلام المحركة هي الاجتهاد.

هذا ليس كلاماً جديداً إذ يوجد عندنا عبارات بهذا المعنى والمضمون منذ ألف سنة مضت حيث قد عرف علماء الإسلام الاجتهاد باسم «قوة الإسلام المحركة».

يقول:

«الاجتماع الذي يكون نسبياً على تصور من الواقعية[١] لهذا يجب أن تتلاءم في حياته منقولات الأبدية والتغيير مع بعضها» مقصوده هو أنه يجب أن يكون في المجتمع هاتان الخصوصيتان: فمن جانب الأبدية والثبات ومن جانب آخر التغيير. من جهة ثابت ومن جهة أخرى متغير. هو ليس معتقداً بالمجتمع الذي يجب أن يكون ثابتاً من كل الجهات كما أنه ليس معتقداً بالمجتمع الذي يحكمه التغيير فقط وليس فيه أي جهة ثبات.

«يجب لأجل تنظيم حياته الإجتماعية أن يكون في تصرفه أصول أبدية إذ أن ما هو أبدي ودائمي يجعل لنا موضع قدم ثابت في هذا العالم الدائم التغيير. لكن حيث قد فهمت الأصول الأبدية بهذا المعنى الذي يعارض كل تغيير أي الذي يعارض الشيء الذي يعتبره القرآن إحدى أكبر آيات الله (الذي هو التغيير) فهذا قد سبب أن يمنع عن الحركة ذلك الشيء الذي هو متحرك ذاتاً، هزيمة أوروبا في العلوم السياسية والإجتماعية قد جسدت الأصل الأول (أي عدم إرادة الاعتراف بأي أمر أبدي) وعدم تحرك الإسلام خلال مدة الخمسمائة سنة الأخيرة قد جسد الأصل الثاني»[٢].

أساس ما نطرحه هو أنه لا الإسلام في ذاته متغير بشكل مطلق (أي أنه ليس فيه أية جنبة ثبات) ولا الزمان وظروف الزمان بهذا الشكل الذي تتغير فيه كل الأمور جبراً ويجب أن تتغير! كلا. فبعض الأمور مما لا يتغير أو على الأقل يجب ألا تتغير، أي يجب أن نمنع تغييرها ونبقيها ثابتة لكي تكون الحركة في مدارها.

نعرض أولاً القسم المتعلق بالإسلام لنرى ما هي الخصوصيات الموجودة في الإسلام حتى يكون مع أنه لا يقبل النسخ ولا يوجد فيه تغيير يكون نسخاً ومع هذا فقد فتح بنفسه الطريق للتغيير.

---

(١) [مراد إقبال من «تصور كهذا من الواقعية» هو ما ذكره في عباراته السابقة حيث يقول: «حيث أن الله تعالى هو البنيان الروحاني النهائي لكل حياة فالوفاء لله عملياً وفاء للطبيعة المثالية لنفس الإنسان. الاجتماع الذي يبنى على تصور كهذا....»].

(٢) إحياء فكر ديني إسلام: ص١٦٩.

إحدى المسائل هي أن علماء الإسلام (علماء الأصول) عندهم أصل إذ يقولون أن وضع وتقنين وجعل القوانين الإسلامية هو على نحو القضايا الحقيقية في المنطق لا من نوع القضايا الخارجية.

المنطقيون عندهم اصطلاح اسمه «القضية»[1]. يقولون: القضية (القضايا الكلية لا الجزئية والشخصية) على قسمين: خارجية وحقيقية.

القضية الخارجية هي القضية التي في عين كونها كلية لكن منذ البدء قد لوحظ في موضوع القضية مجموعة أفراد محدودين ومعينين ومن ثم ذكر الحكم لتلك المجموعة في الأفراد الملحوظة. مثلاً تقولون: «كل الناس في إيران في الزمان الحاضر مسلمون» والآن مجموع شعب إيران مثلاً ٢٥ مليون شخص. فهنا قد لاحظتم مجموعة من الأفراد وأجريتم الحكم عليهم فالموضوع يصير محدوداً بالطبع بهذه الـ٢٥ مليوناً من السكان. أو تقولون مثلاً: «كل الأشخاص الجالسين في هذا الاجتماع مستيقظون» الحكم الذي يجرى على مجموعة محدودة من الأشخاص هو حكم على الأفراد. فهنا بدلاً من أن نحكم عليهم واحداً واحداً فنقول مثلاً السيد ألف والسيد باء والسيد... فقد جمعناهم جميعاً بلفظ واحد وقلنا: «كل أشخاص هذا الاجتماع». هذا يسمونه قضية خارجية. والمنطقيون لا يرون قيمة كبيرة للقضايا الخارجية، يقولون أن القضايا التي هي مورد للاستعمال في العلوم ليست قضايا خارجية.

النوع الثاني: القضايا الحقيقية. في القضايا الحقيقية لا يجري الحكم على الأفراد وإنما يجري على عنوان كلي. فعندما تحصلون على خاصيّة لهذا العنوان تقولون: «كلما يجعل تحت هذا العنوان فلا بد وأن يكون بهذه الخاصية. فلو قلنا: «هل المقصود هو كل الأفراد الموجودين في زماننا؟» لقلتم: «لا، فكلما كان في الماضي (من الأفراد) مشمول أيضاً» «في المستقبل ماذا؟» «في المستقبل أيضاً هكذا». وعندها تقولون كل ما يوجد في العالم ما إن يصير مصداقاً لهذا الكلي حتى يجب أن يجري له هذا الحكم ولا يمكن ألا

(١) عندما تقول «ألف هو باء» أو كل ألف هو باء فهذه تسمى «قضية».

يجري له. وهذا بخلاف القضية الأولى حيث قلنا: الأفراد المحدودين، فبعد ساعتين يمكن أن يكون هنا أفراد آخرون نصفهم مستيقظون ونصفهم نائمون، هذا الحكم كان صادقاً لأولئك فقط. أو أن نقول: «كل شعب إيران اليوم مسلمون» فهذه القضية يمكن أن تكون اليوم صادقة لكنها قبل ألفي سنة لم تكن صادقة ويمكن بعد ألفي سنة ألاّ تكون صادقة أيضاً.

لكن أحياناً تقولون «كل مثلث هو هكذا» فعندما تقولون «كل مثلث هكذا» لم تلاحظوا مجموعة من المثلثات وتريدون بيان حكمها. تقولون «الحكم للمثلث». فلو قلنا «هل مقصودكم المثلثات الموجودة هنا؟» لقلتم «لا مدخلية للكون هنا وهناك». «هل مقصودكم مثلثات هذا الزمان؟» «لا دخل لهذا الزمان وذاك الزمان بل يشمل المثلثات التي كانت في الماضي أو التي ستكون في الحاضر أو المستقبل وحتى يشمل المثلثات الفرضية أيضاً أي كل ما أفرضه مثلثا فحينما فرضته مثلثا توجه الحكم في هذا الفرض أيضاً إليه» يقولون أنه يصير شاملاً حتى لأفراده الفرضية إذ أن هذا الحكم من الخواص التي تحصل من «المثلثية» أما حكم المثال الأول فلم يتحقق من «إيرانية الشخص» (كون الشخص إيرانياً)، إذ يمكن أن يكون الشخص إيرانياً ولا يكون مسلماً، أو حكم المثال الثاني، لم يتحقق من «الكينونة هنا» إذ يمكن أن يتواجد هنا أفراد آخرون بعد ساعتين من الآن ولا يكونون مستيقظين. الحكم هنا «للمثلثية». المثلث يستتبع هذا الحكم فلا دخالة فيه للكون هنا وهناك ولهذا الفرد أو ذاك الفرد. فحتى المثلث الفرضي أيضاً له هذا الحكم على هذا الفرض. هذه يسمونها قضايا حقيقية.

يقولون أن القضايا التي تستعمل في العلوم كلها قضايا حقيقية حتى العلوم التجريبية مع أن العلوم التجريبية تبدأ من الأفراد، لكن هناك مسألة في باب العلوم التجريبية وهي أنها تبدأ من الأفراد لكنها فيما بعد تعم وتنتج قضية حقيقية، وهذه بنفسها مشكلة إذ كيف يستطيع عقل الإنسان في حال كون التجربة لا تتجاوز الأفراد في وقت من الأوقات أن يخرج نتيجة التجربة بصورة قانون كلي حقيقي يشمل الأفراد الماضين والمستقبلين والحاضرين وحتى أنه يصير شاملاً للأفراد الفرضيين. كأن تجربوا الحديد مثلاً، وتستخرجون النتيجة

بصورة قانون فتقولون «كل حديد يتمدد بالحرارة» لا تقولون «قطع الحديد التي جربتها تتمدد بالحرارة» ولا تقولون «قطع الحديد الموجودة في هذه المنطقة التي أنا فيها» ولا تقولون «قطع الحديد الموجودة في زماننا» بل تكتشفون قانوناً بصورة كلية. أي تستحصلون على خاصية لطبيعة الحديد ثم تقولون أن طبيعة الحديد هكذا.

يعتقد العلماء أن الإسلام عندما وضع القانون وضعه على نحو القضايا الحقيقية أي أنه قد لاحظ طبيعة الأشياء وأجرى الحكم على الطبيعة. مثلاً قد قال «الخمر حرام» أو «لحم الغنم حلال» أو «الغصب حرام».

فعندما يقول «الغنم» فقد لاحظ الغنم فقط فيقول الغنم حلال لكونه غنماً لا أنه قد جمع عدداً من الأغنام في مكان وقال أن هذه الأغنام حلال إذ تختلف نتيجة ذلك.

وكذلك يقول أن السرقة من جهة كونها سرقة ومال السرقة بسبب كونه مال سرقة حرام. هذه هي خاصية القضايا الحقيقة. ويمكن لشيء أن يكون من حيثية ما حراماً ومن حيثية أخرى حلالاً. كيف؟ يمكن أن يكون الشيء الواحد غنماً وسرقة في نفس الوقت فهل قد قال الإسلام شيئاً متناقضاً هنا، من جهة قال أن «الغنم حلال» وهذه غنمة ومن جهة أخرى قال «السرقة حرام» وهذه غنمة مسروقة فهذه يجب أن تكون حلالاً وحراماً معاً؟ نقول أن الإسلام لم يجر الحكم على الأفراد لو أجراه على الأفراد وقال «هذه الغنمة» حلال و«هذه الغنمة» حرام ففي هذه الصورة لا يمكن أن تكون غنمة واحدة حلالاً وحراماً معاً. لكن حيث قد أجرى الحكم على الكلي فيمكن لهذه الغنمة أن تكون حلالاً وحراماً معاً، أي أن هذه الغنمة من حيث كونها غنماً حلال ومن حيث كونها سرقة حرام. يتحقق فيها حيثيتان مختلفتان: من حيثية تكون حلالاً ومن حيثية تكون حراماً.

عندما صار جعل الأحكام بهذا الشكل اختلف تكليف المجتهد - أي نمط استنباط المجتهد -. لو كان على نحو القضايا الخارجية والفردية والجزئية لكان هذان الحكمان متعارضين بالنسبة له أي لو وضعت اليد على غنمات خاصة

وقيل هذه الغنمات أكلها حلال ثم قيل بعدها هذه الغنمات حرام لرأينا أن هذين الحكمين متعارضان لكن عندما قيل بصورة حكم حيثي وقضية حقيقية تقول: لا، لقد قال الغنم من حيثية كونه غنماً حلال والسرقة من حيث كونها سرقة حرام: وهذه الغنمة الآن حلال وحرام معاً. وبناء على هذا لو جاء فتصرف بهذه الغنمة فهو من جهة كونها غنماً لم يرتكب أمراً محرماً لكن من جهة كونها مسروقة فقد ارتكب حراماً.

وهكذا يقولون أنه في بعض المواضع يتحقق التزاحم لا التعارض ولا التناقض. كيف؟ كأن يصير شيء أحياناً في نفس الوقت واجباً وحراماً معاً وهذا ليس تناقضاً، وإنما تزاحماً. أي أنه ليس تناقضاً بلحاظ واضع القانون وإنما هو بلحاظ الشخص الذي يريد أن يعمل تزاحم أي تسلب منه إمكانية العمل، فالتكليف العملي يجب أن يتضح، كأن يقال التصرف في مال الغير بدون أذنه ورضاه حرام كما يقال أن إنقاذ الإنسان المشرف على الهلاك واجب. هذان الحكمان قد بُيّنا بنحو كلي وأحياناً تكون أمام هذين الحكمين: من جهة يقع في مقابلكم التصرف في مال الغير بدون إذنه ورضاه وهو حرام، ومن جهة أخرى إنقاذ الشخص الذي قد جعل إنقاذه واجباً والذي هو واجب، وهذا الواجب إنما تستطيعون الإتيان به بارتكاب ذلك الحرام. أي أن تدخلوا الأرض المغصوبة مثلاً لإنقاذ غريق. ومقال آخر: لا شك في أن لمس بدن غير المحارم حرام. افرضوا أنكم كنتم قرب البحر ورأيتم امرأة تغرق فهنا تستطيعون القيام بأحد عملين: إذا أردتم رعاية ذلك الأصل أي أن لمس بدن المرأة من غير المحارم حرام فلا يجب أن تلمسوا تلك المرأة لكن إذا أردتم إنقاذها فيجب أن تلمسوا بدنها. فهل جعل الإسلام قانونين متناقضين؟ بأن قال لمس بدن المرأة غير المحرم حرام وقال أيضاً إنقاذها واجب؟ لا. هل يجب حتماً أن يكون في الإسلام استثناء. الاستثناء أيضاً ليس لازماً. لقد قال ذلك واجب وهذا حرام. فما هو تكليفي الآن؟ يقول أنت الآن انظر هذان الأمران اللذان أحدهما حرام والآخر واجب أيهما الأهم؟ استنبط ذلك، اجتهد فيه، انظر أي منهما أهم وأعظم في نظرك؟ خذ بالأهم ودع الأقل أهمية. لو قلت هنا «حيث أن لمس بدن غير المحرم حرام فأنا لا أمد يدي» يقال لك أنك قد

ارتكبت ما هو خلاف الشرع، لقد كان واجباً عليك هنا أن ترتكب هذا الحرام لأنه حرام قد صار في طريق واجب أهم. مسألة باب التزاحم تحل الكثير من المشاكل، أي أن الإسلام قد جعل قوانينه على الأصول والحيثيات والعناوين لا على الأفراد وأحياناً تجتمع العناوين مع بعضها في موضع واحد وتتزاحم وقد ذكر عندها هذا المطلب من أنه «إذا اجتمعت حرمتان طرحت الصغرى للكبرى»[1]. ومن هنا يعلم أنه أحياناً قد يختلف تكليف الناس في زمانين فيكون أمر في زمان أو في ظل ظروف أو في مكان ما حراماً ونفس هذا الشيء يكون في زمان آخر وضمن ظروف أخرى حلالاً وأحياناً واجباً. وذلك لأنه عندما كان حراماً في ذلك الزمان فقد كان حكمه الأولي الحرمة، وفي زمان آخر وفي ظروف أخرى صار حلالاً أو واجباً لأنه في هذا الزمان قد واجه أمور أخرى لها أهمية أكبر في نظر الإسلام. مجتهد الزمان السابق قد افتى أن الشيء الفلاني حرام ومجتهد الزمان المتأخر بملاحظة ظروف جديدة يفتي نفس هذا الشيء واجب.

من جملة موارد باب التزاحم الموارد التي تتزاحم وتتعارض فيها مصلحة الفرد ـ أي الحكم الذي هو لأجل مصلحة الفرد ـ مع مصلحة المجتمع (طبعاً ليس الأمر كذلك في جميع الموارد لكن يحصل أحياناً أن تتعارض مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة) من الواضح جداً أنه بالنسبة للإسلام كل الأفراد متساوون. لكن عندما يكون الأمر دائراً بين مصلحة الفرد أو الجماعة فمن البديهي أن هذه الجماعة هي هذا الفرد بالإضافة إلى الآلاف أو الملايين غيره أي أنَّ مصلحة الفرد قد تضاعفت، هناك آلاف أو ملايين المرات التي يضحى فيها بالفرد لأجل الجماعة.

في كتاب «الطاعون» لألبير كامو يوجد نقاش بين كامو وسارتر. كامو يدعي أنه في الحروب لا يجب أن يقتل الأبرياء بأي وجه من الوجوه ولو كان بعنوان أن قتلهم مقدمة لإخماد فتنة أكبر، وسارتر يدعي خلاف ذلك. ففي الموضع الذي يجعل فيه البريء أداة بيد مجموعة من الجناة ولو أردنا مراعاة

(١) حديث عن النبي الأكرم ﷺ. والحرمة هنا بمعنى الاحترام الشامل للواجب والحرام.

براءته نكون قد بسطنا يد الجناة أكثر فهنا مراعاة ذلك البريء إعانة لذلك الجاني، وهو بنفسه نوع من الجناية.

هذه المسألة قد طرحت في الإسلام (في كتاب الجهاد) بهذا الشكل أنه إذا كان العدو المهاجم الذي يشكل خطراً على المجتمع الإسلامي يريد الهجوم ويعلم أية آثار سيئة ستترتب على هجومه لو هاجم ولأجل أن يمنع دفاعنا وهجومنا قد تترس بعدد من المسلمين الذين هم أسرى في يده والذين هم أبرياء بلا شك (هذا العمل الذي كان متعارفاً قديماً)، أي أنه قد جعلهم ترساً وحركهم أمامه بشكل لو أراد العدو أن يرمي أو يقاتل بالسيوف يكون مضطراً لقتل المسلمين أولاً لكي يصل إلى هؤلاء بعد ذلك. فهنا يجعل المسلمين أمام محظور فإما يجب أن يتخلوا عن الدفاع لأجل هؤلاء المسلمين الذين قد جعلوا ترساً ويمكنوا العدو بذلك من الهجوم وقتل عشرات أضعاف هؤلاء المسلمين ويوجه ضربة للعالم الإسلامي تساوي مئات أضعافهم، وإما أن يهجموا لأجل منع العدو والقضاء عليه ويقتلوا في المقدمة هؤلاء المسلمين الأبرياء الذين قد جعلوا ترساً لكي يتمكنوا من الوصول إلى العدو.

هنا ما هو التكليف؟ نفس هذه المسألة المطروحة بين كامو وسارتر قد طرحت في كتاب الجهاد. الفقهاء هناك ليس عندهم أي اختلاف. (أي أن كامو ليس له هناك مؤيد فالجميع عندهم نظرية سارتر) قالوا عندما يتوقع خطر من العدو فهو أهم وأعظم من ضرر قتل هؤلاء المسلمين. فيجب قتل هؤلاء المسلمين وهم شهداء في سبيل الله ويعدون من جملة المجاهدين في سبيل الله، وهم شهداء قد قتلوا بيد المسلمين عمداً. هنا قد تزاحمت حرمتان مع بعضهما. حرمة أصغر وحرمة أكبر والحرمة الأصغر صارت فداء للحرمة الأكبر.

المسألة الأخرى المطروحة اليوم وكثيراً ما تسأل ويعطي الفقهاء أيضاً لها جواباً بالإيجاب هي أنهم يقولون: «هل تشريح الميت المسلم جائز أم ليس بجائز؟» المسألة تطرح بهذه الصورة: أنه من جهة نعلم أن الإسلام يقول باحترام بدن الميت المسلم، ويقول بأنه لا يجب أن يصدر شيء فيه توهين له،

والتشريع في تجهيزه أيضاً واجب، وليدفن بما أمكن من السرعة. لكن من جهة أخرى يذكر التشريح على أنه من الضروريات لأجل التحقيق العلمي ودراسة الطلاب الجامعيين وهذا أمر بنظر الإسلام لازم وواجب، فهنا ما الذي يجب فعله؟ هل يجب تحريم تشريح بدن المسلم احتراماً للميت المسلم؟ أم أنه يجب تجويز تشريح الميت المسلم ـ الذي قال الفقهاء بحرمته دوماً ـ لأجل ضرورة التشريح في الطب؟.

والجواب الذي أعطاه الفقهاء واضح جداً. فقالوا أنه في صورة إمكان تشريح بدن غير المسلم وعدم وجود حاجة لتشريح بدن المسلم وارتفاع هذه الحاجة بذلك الشكل فطبعاً يشرح بدن غير المسلم، وإذا لم ترتفع تلك الحاجة فيجب تشريح بدن المسلم. ويقولون أيضاً أن المسلم «المجهول الهوية» مقدمٌ على المسلم «المعلوم الهوية» فليختاروا من مجهولي الهوية، إذ أنه وإن كان هناك إهانة أو ضرر فلتكن لمجهول الهوية لا لمعلومها. إذا قلتم أنه ليس عندنا أحد «مجهول الهوية» ويجب أن نستفيد من معلوم الهوية فما يقولون أيضاً: الأفراد الذين شخصيتهم بين الآخرين شخصية إسلامية ـ كالعلماء ومراجع التقليد ـ يقدم بدن غيرهم عليهم.

هذا كله من مسائل باب التزاحم وهو باب وسيع جداً وإن كان لم يستخدم بشكل جيد أي أن إحدى الوظائف الكبرى للمجتهدين معرفة الموضوعات والفقيه إذا لم يكن عارفاً بالموضوعات لا يدرك مواطن الأهمية، وعندما لا يدرك مواطن الأهمية فكثيراً ما يصُر على موضوع صغير ويضيع الموضوع الأكبر. لكن الإسلام قد وضع هذا الطريق أمامه.

ها هنا الموضع الذي يجب فيه على الفقهاء والمجتهدين واقعاً أن يعرفوا ظروف زمانهم أي أن يعرفوا الأهم والمهم في الأزمنة المختلفة. فلو عرفوا ذلك تزول الكثير من المشكلات المطروحة اليوم، والتي هي موجودة واقعاً بصورة موضوع مقعد وطريق مسدود. هذا أحد الطرق في تطبيق الإسلام مع حاجات الزمان وهو تغيير القانون الإسلامي لكن التغيير الذي ليس بنسخ، التغيير الذي نفس الإسلام قد أجازه. لقد جعل (هو بنفسه) وضع قوانينه بشكل

تختلف فيه بالنتيجة في الظروف المختلفة والأزمنة والأمكنة المختلفة. حتى شرب الخمر فكم قد أكد في الإسلام على هذا الحرام إذ هو غير قابل للبحث، لكن واقعاً لو توقف حفظ النفس في موضع عليه ـ وتشخيص ذلك بيد الأطباء أيضاً لا الفقهاء ـ وقال الطبيب أن حفظ هذه النفس المحترمة وهذا المسلم «وغير المسلم يقول الإسلام أنه يعمل بشريعته وقانونه» يتوقف بشكل منحصر على أن يتناول من المشروب فالفقهاء يقولون ليشرب. لأنه في نظر الإسلام حفظ نفسه أهم من عدم شرب المشروب.

الآن لتكن المسألة غير طبية، لو كان الشخص في ظروف يكاد يموت فيها من العطش ويجب أن يصل إليه مائع ما بأي شكل كان، والمائع الذي ينقذ حياته هناك هو المشروب بشكل منحصر أيضاً فما الذي يجب عليه فعله؟ فهل يتظاهر بالقداسة ويقول: «أموت ولا أشرب الخمر» أم أنه يجب أن يشرب؟ إذا لم يشرب ومات فقد أعان على قتل نفسه. في هذا المجال وفي الموارد المختلفة عندنا أمثلة كثيرة. هذه إحدى طرق تطابق الإسلام مع مقتضيات الزمان.

وهذا المطلب له أصل آخر عندما نعرفه تنطلق أيدينا أكثر، وهو أن قوانين الإسلام في عين كونها سماوية هي أرضية، أي أنها على أساس المصالح والمفاسد الموجودة في حياة البشر، وليس فيها جهة الغاز وخفاء تام ورمزية بهذا المعنى لكي يقال أن «حكم الله لا يرتبط بهذه الألفاظ، فالله تعالى قد وضع قانوناً وهو المعارف برموزه» كلا، فإن الإسلام يبين أساساً بنفسه أن كل ما وضعته من قوانين فهو على أساس هذه المصالح المتعلقة إما بأجسامكم أو بأرواحكم أو بأخلاقكم وعلاقاتكم الإجتماعية، متعلقة بهذه المسائل أي أنه ليس هناك أمور ملغزة (مرمزة) مما لا طريق لعقل البشر إليها أبداً.

نحن نرى أن القرآن يشير إلى المصالح والمفاسد التي في أحكامه، وعدا عن ذلك فهذا الأمر من ضروريات الإسلام. لقد ألّف الشيخ الصدوق كتاباً باسم «علل الشرائع» أي فلسفات الأحكام وجمع فيه الأحاديث التي فيها إشارة إلى فلسفات الأحكام. هذا يدل على أنه من صدر الإسلام قد بين نفس النبي

والأئمة عليهم السلام فلسفات للأحكام، ومن ضروريات الشيعة وأكثر أهل السنة وربما يجب القول اتفاق أهل السنة أنهم يقولون أن الأحكام مبنية على المصالح والمفاسد «النفس أمرية»، أي على المصالح والمفاسد الواقعية، ولذا فقد فتح طريق للعقل في نظام وضع قوانين الإسلام. يعني جعل الأحكام على أساس المصالح والمفاسد الواقعية هذا قد صار سبباً لأن يكون للعقل طريق في أصل نظام التقنين عندها يقول العقل أن نفس الإسلام قد قال أن أحكامه ليست ما فوق العقل وهي عقلانية فهو قد أيد هذا المطلب. فبناه على هذا إذا ذكر في موضع ما حكما ما مبنياً على فلسفة ما ونحن قد اكتشفنا تلك الفلسفة ثم رأينا فيما بعد أن هناك موارد تستثنى فيها هذه الفلسفة ولو لم يرد استثناؤها في متن الإسلام فالعقل يحق له أن يبين هذا الاستثناء بنفسه فيقول وإن لم يرد في الإسلام ولم يصل إلينا فهذا الاستثناء موجود في الإسلام. ليس في القرآن إذ ليس كل شيء موجود في القرآن، وليس كل شيء في الحديث والسنة أيضاً. لقد كان عندنا من الأحاديث التي قد فقدت إلى ما شاء الله. العقل يستطيع التدخل في الأحكام في موارد كثيرة، بمعنى أن يخصص عاماً أو يقيد مطلقاً وحتى بأن يضع حكماً في موضع حيث يكون وضعه بمعنى الكشف. أي أنه يمكن أنه في مورد ما بالخصوص ألا يكون قد وصلنا دستور من الإسلام أصلاً، لكن العقل حيث أنه عارف بنظام تقنين الإسلام يعلم أن نظر الإسلام هنا هو هذا فيكشف عن الحكم فوراً. مثلاً يقول «هذا حرام». نقول: من أين تقول بذلك؟ فهل ورد في القرآن يقول: لا هل ورد في الحديث والسنة؟ لا فمن أين علمته؟ يقول: «استطيع اكتشاف نظر الإسلام في هذا المورد».

أذكر مثالاً: ليس عندنا في الإسلام قانون حول التدخين لا إيجاباً ولا نفياً. لا أنه قد قيل لنا: التدخين حلال ولقد قيل أنه حرام[1]. أصلاً في ذلك الوقت لم يكن هناك تدخين (مادة التدخين). هنا لو اكتشف العقل والعلم أضراراً مهمة للتدخين إذ أنه يختلف الأمر من ضرر إلى ضرر، فبعض الأضرار

(١) المقصود هو العلم. عندما يقال العقل فليس المقصود هو العقل المستقل عن العلم وإنما المراد ما يورث اليقين لعقل الإنسان.

جزئية (قليلة) ولئلا يحصل كثرة تقييد (محدودية) في نظام التقنين الإسلامي لا يتم التحريم فوراً في الموارد الجزئية (الصغيرة) فيقال مثلاً أنه مكروه. أما بعض الأضرار الكلية كان يكتشف وبتثبيت العلم أن التدخين واقعاً له ضرر ومفسدة، وأنه أساساً ينقص عمر الإنسان وبسبب تلفاً ـ إذ نحن نعلم أن الإسلام لا يسمح بالإتلاف ـ مثلاً واقعاً بسبب تلفاً في الرئة فضلاً عن أن يثبت أنه مثلاً منشأ للسرطان أيضاً، إذا اكتشفت هذه المفسدة هنا فالمجتهد بحكم ما يمتلكه من معرفة بنظام التقنين الإسلامي وأنه يعلم أنه الإسلام لا يسمح بالشيء الذي فيه ضرر لهم ومعتبر للجسم فيفتي بحكم العقل أنه حرام.

هنا يقولون: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع». هذا كلام الفقهاء حيث قالوا هنا: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» أرادوا هذه الموارد، أي في كل موضع يكتشف العقل مصلحة ملزمة نعلم أن الشرع أيضاً له حكم منسجم معه، وفي كل موضع يكتشف العقل مفسدة ملزمة نفهم أن الشرع هنا أيضاً منسجم معه حتى لو ترد أساساً في القرآن والحديث وكلمات العلماء أية كلمة في هذا المجال. ولهذا يمكن للعقل أن يكتشف مصلحة ملزمة أو مفسدة ملزمة في مورد تكون تلك المصلحة الملزمة أو المفسدة الملزمة مزاحمة مع الحكم الذي بينه الإسلام، أي أن الحكم الذي لم يبينه الإسلام ولكن العقل قد اكتشفه يزاحم الحكم الذي بينه الإسلام، وما لم يبينه الإسلام يكون أهم مما قد بينه، أي أن ما اكتشفه العقل من الإسلام أهم مما قد بينه الإسلام. هنا يأتي حكم العقل ليحدد ذلك الحكم المبيّن من قبل الشرع، وهنا كثيراً ما يتمكن المجتهد من تحريم الحلال المنصوص الشرعي بسبب المفسدة التي اكتشفها عقله، أو حتى تحريم الواجب أو إيجاب حرام بحكم مصلحة أكثر لزوماً قد اكتشفها عقله فقط وأمثال ذلك.

وهذا أيضاً ليس شيئاً قد اخترعه المجتهد من نفسه، إنه طريق نفس الإسلام قد فتحه للمجتهد، المجتهدون في عصر الإسلام يقولون بعمل أنبياء الأمم، أي يجب أن يقوموا بذلك، يجب أن يقوموا بعمل أنبياء الأمم في الأعصار التي قبل الإسلام. الأنبياء الماضون حتى أنهم كانوا يجعلون الأحكام ناسخاً ومنسوخاً، واقع الناسخ والمنسوخ عندهم كان من هذا القبيل أيضاً لكن

لم يكن بهذا الشكل، بل العلماء يعتقدون أن جميع الناسخ والمنسوخ يرجع روحها إلى مثل هذه الأمور لكن لم يعد اسمها نسخاً.

بناء على هذا فابتناء الأحكام الإسلامية على سلسلة مصالح ومفاسد أرضية كما يقال (أي متعلقة بالإنسان مما هو في متناول اكتشاف عقل وعلم البشر) من جهة، ونظام التقنين الإسلامي الذي هو على نحو القضايا الحقيقية (أي إجراء الحكم على العناوين الكلية لا على الأفراد) من جهة أخرى. هذان الأمران يعطيان إمكانية كبيرة للمجتهد لكي يعطي ـ يحكم الإسلام نفسه ـ فتاوى مختلفة في الظروف الزمانية والمكانية المختلفة وإن يكتشف في الواقع أن شيئاً في زمان حلال وفي زمان آخر حرام، في زمان واجب وفي زمان آخر مستحب، في زمان بهذا الشكل وفي زمان بذاك الشكل.

وبهذا المطلب الذي ذكرته الآن يمكن أن تفهموا سبب تعارض أخبارنا. أذكر مثالاً عن العالم الكبير المرحوم الميرزا مهدي الأصفهاني الذي كان في مشهد ولذا أذكر هذا الرجل الكبير بالخير أيضاً. لقد كان يعتقد بهذا الكلام بشدة.

مثلاً أنتم ترون أنهم يسألون الإمام عليه السلام عن زيارة الإمام الحسين عليه السلام فيقول أنها مستحبة. ثم يسألون نفس هذا السؤال لإمام آخر أو لنفس الإمام في زمان آخر فأما يقول أنها واجبة أو بعبارة أخرى يفهم منها الوجوب (مثلاً أن يقول) «يجب أن تقوموا بذلك حتما، إياكم أن تتركوا». وكما يمكن أيضاً أن يسألوا في وقت آخر فيظهروا عدم الاهتمام أصلاً (ويقولون مثلاً) «لا ضرورة لذلك الآن إن شئت فاذهب وإن شئت فلا تذهب».

الإنسان البسيط يقول: «لقد أجابوا بأجوبة متناقضة! ففي موضع قالوا: «واجب» وفي موضع قالوا: «مستحب مؤكد» وفي موضع بينوا الأمر بصورة مستحب (غير مؤكد).

لكن ليس الأمر كذلك فهذا ليس تعارضاً. هذا قد يُبيِّن في ظروف مختلفة. أحياناً كان في ظروف عادية فمن البديهي أن نفس زيارة قبر النبي والإمام وحتى جميع الأولياء والأنبياء في باب أنه تجديد لذكراهم هو عامل

تربوي وفي حد ذاته مستحب، لكن نفس هذا المستحب أحياناً يصير حراماً وأحياناً واجباً، مثلاً في ظروف زمان المتوكل حيث كان الأمر في منتهى الشدة وكان هناك مؤامرة لإسقاط عادة زيارة الحسين عليه السلام فهنا قد شخّص الأئمة عليهم السلام أنه يجب مواجهة هذا النحو من العمل حيث قد برزت مسألة جديدة! النضال ضد مشروع خليفة ذلك الوقت. فهنا اعطوا أمراً: أنها واجبة. وقد كانت واجبة فعلاً . . .(١).

(١) يظهر أن البضع دقائق الأخيرة من كلام الاستاذ لم تسجل على الشريط.

مرتبة العقل في استنباط الأحكام الإسلامية

لقد انتهى بحثنا في الجلسة السابقة إلى هنا أنه كيف يمكن للقوانين الإسلامية أن تنسجم مع تغييرات الزمان وتحولاته فضلاً عن مسألة هداية الزمان؟ القانون الإسلامي طبقاً لخصلته الذاتية ثابت ولا يتغير والزمان وحاجات الزمان متغيرة ومتحولة فكيف يمكن لهذا الأمر الثابت واللامتغير أن ينسجم ويتطابق مع ذلك الأمر المتغير والمتحول؟.

لقد قلنا أن بحثنا على قسمين: أحدهما يرجع إلى قوانين الإسلام التي تقول أنه لا يتغير. والآخر يرجع إلى الزمان الذي يقال أنه متغير. وأن ما يقولونه من أنه لا يتغير. هل يعني أنه لا يقبل التغيير بأي معنى من المعاني؟ أم لا، ففي ذلك الذي نقول أنه غير متغير يوجد عناصر متغيرة، وفي ذلك الذي نقول أنه متغير يوجد عناصر لا متغيرة، ولهذا يستطيع هذان الأمران أن ينسجما مع بعضهما.

لقد كان بحثنا حول قوانين الإسلام. القدر المسلّم به أن ما لا يمكن في الإسلام هو التغيير بمعنى النسخ. أي أن يضع الإسلام قانوناً ثم يبقى هذا القانون بلا مورد. بأن يتغير وضع الزمان بشكل يوجب نسخ هذا القانون بالإجبار. ما لا يقبله الإسلام هو أن ينسخ قانونه. لكن التغيير أعم من النسخ، يوجد نوع بل أنواع من التغيير مما يستنبط من متن نفس قانون الإسلام. فهو قد أمر وبعبارة أخرى نفس شغل القانون قد تغير ولا يوجد حاجة ليأتي قانون آخر فيحل محله. هذا المطلب شيء آخر غير النسخ ويوجد أمر كهذا في نظام التقنين الإسلامي يوجد عنصر كهذا بل عناصر مما يتغير نفس القانون في داخله بموجبها من دون حاجة

لوجود النسخ ويبدل نفسه ويتغير في واقع نفسه. لقد اعتمدنا لهذا الموضوع على عدة مطالب لا نعيدها. ولأنا نريد أن نطرح البحث الذي قد ذكر عنوانه السيد المهندس كثيرآبي فقد اضطررنا للإشارة إلى الكلام السابق.

لقد قلنا إن إحدى الجهات هي أن الإسلام قد اعتمد على العقل في أساس التقنين، أي قد عرف العقل بشكل رسمي بصفته أصلاً ومبدأ للقانون، ولذا فأنتم ترون أن فقهاءنا قد أيدوا هذا المطلب بنحو القطع، فهناك مسألة محل إجماع واتفاق وهي أنه عندما يسأل ما هي مبادىء الاستنباط؟ يقولون: «أربعة أشياء: الكتاب (القرآن) السنة (قول وعمل النبي أو الأئمة الأطهار عليهم السلام والذي هو أيضاً يكشف عن سنة النبي صلى الله عليه وآله) الإجماع (إذا في موضع لم يكن هناك شيء من الكتاب والسنة فإنا نستكشف بدليل الإجماع) والعقل» وهذا يبدو أمراً عجيباً للغاية إذ يجعل في دين ما في مبادىء استنباطه العقل إلى جانب الكتاب السماوي. فيقال أن المبادىء أربعة أشياء وأحدها العقل. فهذا أولاً يتضمن هذا المطلب: إن ذلك الدين لا يرى تضاداً بين العقل والكتاب السماوي والسنة، فلو كان معتقداً بهذا التضاد فقد كان من المحال أن يجعل ذلك في عرض هذا، وإنما تصرف بذلك الشكل الموجود في بعض الأديان الأخرى حيث يقولون أن «الدين فوق العقل والعقل لا حق له في التدخل في المسائل الدينية».

إن اعتبار الفقه الإسلامي العقل بصفة مبدأ للاستنباط شيء وقد فتح الطريق. كيف نفتح الطريق؟ الأصل في ذلك هو ما يقولونه من أن: «الأحكام الإسلامية أحكام أرضية أي تتعلق بمصالح البشرية». وتعبير الفقهاء هو أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، أي أن الواجبات تابعة للمصالح الملزمة للبشر والمحرمات تابعة للمفاسد الملزمة لو قال الإنسان لشيء أنه واجب فهذا لوجود مصلحة ملزمة في الأمر، وإذا قال لشيء أنه حرام فذلك لوجود مفسدة مهمة جداً. الفقهاء يقولون أن تلك المصالح والمفاسد بمنزلة علل الأحكام.

فالآن لو كنا في مكان ما من دون أن يكون لدينا شيء من القرآن والسنة واكتشفنا بحكم العقل مصلحة أو مفسدة بمقتضى ما نمتلكه من المعرفة لروح

الإسلام ـ من أنه إذا كانت هناك مصلحة مهمة فالإسلام لا يصرف النظر عنها وإذا كانت هناك مفسدة مهمة فالإسلام لا يسمح بها ـ ففوراً نستكشف حكم الشرع بحكم العقل. الإسلام دين قد أعلن أنه «لا نتجاوز المصالح والمفاسد المهمة». اليوم عقلنا (طبعاً العلم أيضاً ـ أي العلم الذي يكشف ـ فكل ما يكتشفه العلم فهو يتضح لعقل الإنسان) قد اكتشف مصلحة فلا داعي لوجود دليل في القرآن والسنة فهنا حتما عليكم أن تفتوا على أساسه. والعقل قد اكتشف تلك المفسدة فحتما يجب أن تفتي على هذا الأساس. فإذاً حيث أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد النفس أمرية وهذه المصالح والمفاسد غالباً في متناول إدراك عقل البشر فإذاً يستطيع عقل البشر أيضاً أن يكتشف قانون الإسلام بنفسه. لو قتلم: «لو كان الإسلام يريد شيئاً كهذا لقاله» نقول: ما أدراك؟ لعله قد قال ولم يصل لنا ولا داعي أيضاً لأن يكون قد قال: عندما قال لنا هذا المقدار أن «العقل بنفسه حجة» «لله تعالى حجتان: حجة ظاهرية وحجة باطنية. الحجة الظاهرية الأنبياء والذين هم عقل من خارج والحجة الباطنية العقل الذي هو رسول داخلي». فهذا كاف لنا. وهذا هو الشيء الذي قد قاله الإسلام.

وفي تتمة هذا المطلب تظهر مسألة أخرى قد طرحها الفقهاء وهي أنه: «أنتم حيث قد قلتم بوجود اعتبار واستقلالية للعقل إلى هذا الحد فلو أعطي في القرآن والسنة في موضع ما أمراً بشكل صريح وقاطع والعقل قال بضد ذلك بشكل صريح وقاطع فماذا تفعلون؟» وهم يجيبون أن هذا مجرد فرض وإلا فارشدونا إلى الموضع الذي يوجد فيه أمر كهذا. نعم أحياناً يقول ظاهر القرآن والسنة ـ لأنهما القاطع ـ أمراً والعقل يقول بضده بشكل قاطع، لكن ظاهر القرآن غير نص القرآن، ونفس حكم العقل دليل على أن هذا الظاهر غير مقصود، فترفع اليد عن ظاهر القرآن والسنة بحكم دليل العقل. فهذا ليس تعارضاً بين القرآن والعقل. أحياناً تجعلون نص القرآن ونص السنة معارضاً مع دليل ظني عقلي، تخمين عقلي، حدس عقلي. وهم يقولون: لا التخمين والظن وإنما في الموضع الذي يكون قد وصل فيه حكم العقل إلى مرحلة القطع. أما ما تقولونه أنه نجد موضعاً قد قال فيه القرآن والسنة شيئاً بشكل قاطع ـ ولا يقبل أي تأويل أيضاً ـ فأرونا والعقل يقول

بضده بشكل قاطع فهذا مجرد فرض لا واقع له. تعالوا فأرونا مثاله وهذه المسألة أيضاً قد طرحت في كتب الفقهاء بهذا الشكل الذي أقوله، والفقهاء قد تقدموا فيها وساروا إلى الأمام إلى هذا الحد.

بناء على هذا لو تغيرت حاجات الزمان في مكان بشكل ثبت فيه للعلم مئة بالمئة أن المصلحة قد تغيرت بهذا الشكل فالفقهاء يقولون: هذا يعني أنه قد تغير البناء التحتي للحكم، وعندما يتغير البناء التحتي للحكم فنفس الإسلام يجيز تغيير الحكم. لم يُقَل عندنا في الإسلام أن هناك شيء قائم إلى الأبد أو أنه بناء تحتي إلى الأبد وقد قال العقل هنا أنه قد تغير بناؤه التحتي. لو كان عندكم ما ذكر وأمثاله أرأيتم آية مشكلة قد حللناها لحد الآن. فالعقل إذا عمل يكتشف مناطات الأحكام ـ طبعاً ليس في جميع المواضع وإنما في بعضها ـ ففي بعض الموارد يتتبع ملاكات الأحكام ويكتشف عللها، وتلك العلل أحياناً تتغير فهنا من هذا المنشأ والمبدأ قد جاز التشريع له أن يقوم بعمله الذي هو في الواقع ليس عملاً منفصلاً وإنما هو استكشاف لروح الإسلام.

والذين قالوا أيضاً: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» التي هي قاعدة قديمة وليست من قواعد هذه الأيام لكي نقول أن المسألة أخذت تطرح حديثاً مرادهم هو هذا. ففي الحقيقة إذا انكشف الملاك في موضع بشكل قاطع فالشرع أيضاً ينسجم معه، أي يجب أن تستكشفوا من هنا أن الشرع أيضاً كذلك. من تلك الجهة أيضاً الذين قالوا «كل ما حكم به الشرع حكم به العقل» مقصودهم هو هذا أنه إذا حكم الشرع في موضع بشكل قاطع فمن باب أننا نعلم أنه في الإسلام ليس من كلام يقال جزافاً فالعقل يقول بشكل إجمالي: أنه هنا يوجد ملاك وإن كنت لحد الآن لم أشخصه لكنه موجود وليس من دون مبرر. بعد معرفة العقل بأن الإسلام لا يتكلم من دون ملاك ومناط فما أن يقول الشرع شيئاً يقول العقل أيضاً إجمالاً أنه هنا يوجد منطق ما وإن كنت لحد الآن لم اكتشفه فيجب أن أتأمل وأدقق. هذه إحدى الأشياء التي تشخص تكليف الفقيه مع المقتضيات المتغيرة وتبسط يد الفقيه حيث تتغير مصالح البشر وتستوجب شيئاً معيناً.

في الكتابة التي أرسلها السيد المهندس كتيرايي قد ورد دعوة مطالب

سأقوم ببعض التوضيحات في ذيلها. المطلب الذي ذكره بعنوان المقدمة ـ ونحن قد طرحناها بصورة أكمل في كتيبات الإسلام وحاجات الزمان[1] ـ يقول:

«علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقة الإنسان بالإنسان في حال تغير شديد وإذا أرادت قوانين معينة أن تحكم بين الناس فيجب إما أن تكون متغيرة أو على الأقل لها قابلية الإنعطاف والتطابق مع المحيط والزمان».

لو قسمنا القوانين الإسلامية من هذه الجهة ستكون أربعة مجموعات: قسم من القوانين تتعلق بعلاقة الإنسان بالله والتي اسمها العبادة وعلاقة الإنسان بالله لعلها تكون أبسط العلاقات أي أن تغييرات الزمان وحاجات العصر المتحولة لو كان لها تأثير في كل ناحية ففي هذه الناحية إما لا تأثير لها أو أنها تؤثر في شكلها شيئاً قليلاً للغاية. العلاقة التي يجب أن تكون بين الإنسان وربه علاقة متساوية أي ليس صحيحاً أن الارتباط الذي يجب أن يكون عليه الناس قبل ألف سنة مع الله يجب أن يشتمل على الإخلاص مثلاً ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[2] أما اليوم فيجب أن يكون بنحو آخر. هل صحيح مثلاً أنه في عصر الفرس والجمل والحمار قد كان هذا الحكم صحيحاً أنه على البشر أن يكونوا عباد الله فقط، وألا يشركوا بأي وجه من الوجوه، وأن يكون عندهم إخلاص في العبادة أما في عصر الطائرة فهذا الحكم يتغير ويجب التخلي عنه؟ كلا. طبعاً شكل العبادة يتغير بنفسه، ونفس الإسلام يقول بالتغيير بالنسبة للأشكال، أي أنه يقول مثلاً في مورد الصلاة بأنها في السفر تصلى بشكل وفي الحضر بشكل آخر.

مثال آخر لهذه المجموعة من القوانين الإسلامية (العبادات) هو الصوم. فالإنسان يصوم لكي يزداد تقاه (بتعبير القرآن ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾) وأمثال ذلك.

المجموعة الثانية القوانين المتعلقة بعلاقة الإنسان بنفسه والتي تسمى بحسب الاصطلاح «بالأخلاق». إن الإنسان بنفسه ولنفسه كيف يجب أن

---

(١) هذه الكتيبات قد صدرت بصورة الجزء الأول لهذا الكتاب.

(٢) سورة البينة: الآية: ٥.

يكون؟ أخلاق الإنسان الشخصية والفردية كيف يجب أن تكون؟ كيف يجب أن يبني الإنسان نفسه؟ وبعبارة أخرى كيف يجب أن ينظم غرائزه؟ هل من الجيد أن يكون مسيطراً على هوى نفسه أم لا؟ والخلاصة هو ما سماه القرآن بتزكية النفس ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾[١].

النوع الثالث يتعلق بارتباط الإنسان بالطبيعة، أي ارتباط الإنسان لا مع نفسه ولا مع الله وإنما مع خلق الله. من غير أفراد للإنسان فعلاقة الإنسان بالأرض والنباتات والحيوانات كيف وعلى أي أساس يجب أن تكون؟.

القسم الرابع الذي هو أهم من الجميع ومحل اهتمام أكثر وهو قاطع للتغيير والتحول هو علاقة الإنسان بالإنسان، أي القوانين المتعلقة بعلاقات الناس ببعضهم التي تتغير كثيراً إذ أن المجتمع متغير ومتحول. وهذا معنى ما يقولونه من أن «علاقة الإنسان بالإنسان متغيرة فالقوانين أيضاً يجب أن تكون متغيرة» لا شك أن الأمر كذلك، نحن إجمالاً نوافق على أن القوانين المتعلقة بعلاقات الناس ببعضهم يجب أن يكون فيها قابلية للانعطاف لكن ليس بهذه البساطة من أنه «حيث أن علاقة الإنسان بالإنسان متغيرة فالقانون أيضاً يجب أن يكون متغيراً» فليس الأمر صحيحاً بهذه الشمولية.

القوانين عبارة عن «الحقوق» «والتكاليف»، أي الواجبات والوظائف التي للأفراد بالنسبة لبعضهم. تلك التغييرات التي تحصل في علاقات الناس ببعضهم هي سلسلة من التغييرات التي تتبدل فيها مثلاً كيفية ارتباط الناس ببعضهم، لكن هذا لا علاقة له بالحقوق والتكاليف. مثلاً الناس يجب أن يكونوا على اتصال ببعضهم. فعندما لم يكن هناك تلفون وتلغراف كانون يتحملون مشقات كبيرة إذا أرادوا إيصال كلامهم لبعضهم، بينما الآن يتصل الناس ببعضهم بسرعة فائقة في زاوية المدينة هذه إلى الزاوية، ومن هذه المدينة إلى تلك، بل من هذه الدولة إلى تلك. أو أنه مثلاً لو أراد شخص في السابق أن يذهب من بلده إلى النجف كان مضطراً لأن يبقى هناك عشرة سنوات على الأقل، لأنه لو أراد أن يأتي إلى

---

(١) سورة الشمس: الآية: ٩.

بلده مع تلك المشقة ويرجع مرة ثانية كان ذلك عملاً غير عادي لكن الآن يمكن أن يذهب شخص ليدرس في النجف ويأتي في السنة ستة مرات لأجل إنجاز أعماله.

لا شك في أن كيفية ارتباط الناس ببعضهم قد تغيرت كثيراً، لكن هل تغيرت بشكل تتبدل فيه حقوق الناس تجاه بعضهم ووظائفهم وتكاليفهم؟ هذا الأمر يجب أن نبحث فيه، يجب أن نطرح هنا تلك الموارد التي تبدلت فيها علاقات الناس ببعضهم قهراً بحكم تقدم العلم والتمدن، وكان ذلك التقدم في العلاقات فرضاً هو السبب في تغيير الحقوق والوظائف. حيث أن الإسلام لم يأت ليتكلم حول مطلق ارتباطات الناس ببعضهم وإنما جاء لبيان حقوق ووظائف الناس تجاه بعضهم. قولوا أنتم ما هو ذلك التغيير في العلاقات الذي يصير منشأ لتغيير الوظيفة وتغيير الحقوق وتغيير القانون؟ فنحن لا نوافق على الأمر بهذا التعميم الذي قد طرحوه.

في السابق كان يجب أن نتبّع الأمثلة والموارد. مثلاً هل من الصحيح أن يطرح شخص المطلب بهذه الصورة بأن يقول: «بحكم أن العلاقات الإجتماعية قد تغيرت فالحقوق العائلية أيضاً تتغير بالطبع ويجب أن تتغير، والوظائف أيضاً يجب أن تتغير! كيف؟ يقول: «مثلاً في الحياة القديمة وضع للوالدين حق كبير في عهدة الأولاد وبالمقابل فقد وضعت وظائف كثيرة في عهدة الوالدين بالنسبة للأولاد. هذه الحقوق والوظائف كانت لازمة وصحيحة في مجتمع الأمس إذا لم يكن استمرار النسل وتربيته ممكنة إلا في محيط العائلة، فالحكومة إما لم تكن موجودة أو إذا كانت موجودة فلم تكن قد تكاملت. لذا فقد جعلوا كل حقوق الابن في عهدة الأب والأم، الرضاعة في عهدة الأم والنفقة في عهدة الأب، وإذا انفصل الوالدان عن بعضهما فإن كان الطفل بنتاً فتكون إلى سن السابعة من العمر في حضانة الأم وبعد ذلك يجب أن تجعل في تصرف الأب. كما أن حقوقاً كثيرة تترتب للأب والأم في عهدة أولادهم: عندما يبلغان الشيخوخة إذا لم يكونان يملكان نفقة فهما واجبا النفقة على الأولاد والأولاد يجب أن يديروا أمورهما. هذا المطلب كان صحيحاً في الحياة (المجتمعات) القديمة، لكن اليوم حيث قد تكاملت الحياة فهذه الحقوق والوظائف تنتقل من

محيط العائلة إلى المجتمع الكبير، فالدولة تحل مكان الأب والأم وتقوم بذلك أيضاً أفضل من الأب والأم. قديماً عندما قالوا أنه يجب على الأب والأم أن يقوما بتربية الابن حتى يكبر ويصل إلى حد البلوغ ويتزوج فقد كان ذلك لأنه لم يكن هناك هيئة أخرى غير الأب والأم، لكن اليوم مع تلك السعة والشمولية التي حدثت للأعمال الحكومية لو كان وجود الإسلام لازماً فليكونوا أو ليقوموا بتشكيل عائلة وليكن عندهم أولاد خاصين ـ لكن يوجد فرضية أخرى تقتضي أنه لا لزوم أصلاً لتشكيل عائلة ـ لكن ما أن يولد الطفل يجب أن يضعاه في تصرف المؤسسات العامة ولا يضيعا وقتهما بتربية الأطفال بل يتركوا الدولة تربيه. وعندما تربيه الدولة فجميع الحقوق التي في عهدة الوالدين تصير للدولة، فعندئذٍ يجب على القانون أن يقول نفس الكلام الذي قد قيل قبلاً من قبيل أن إطاعة الوالدين واجبة ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا﴾[1] لكن كل هذا يجب أن يقال لمربي هذه الأيام أي الدولة، فالدولة لها حق في عتقك فلا يجب أن تقول للدولة «أف»، وإطاعتها واجبة كما قد قيل في الماضي أن إطاعة الوالدين واجبة. وعندما يكبر الفرد أيضاً فلا يوجد له أية وظيفة تجاه والديه لكي ينفق عليهما، وإن كان هناك وظيفة أيضاً فهي في عهدة الدولة».

إذا ذكروا أمثلة كهذه فهي محل للبحث، أن نتساءل هل الأمر واقعاً هكذا أم لا؟ أي أنه هل بعد أن تكامل المجتمع فهل هذا العمل صحيح أن يخرج الطفل من محيط العائلة ويوضع بتصرف الدولة أم لا وإنما هو غلط في الأساس؟ كما نعتقد نحن الآن أي أن الحياة العائلية ـ التي هي حياة طبيعة ـ وتربية الطفل في حضن والديه أصل يجب أن يبقى للأبد. أما إذا ثبت لنا بحكم العقل والعلم مئة بالمئة أن مصلحة البشرية توجب ألا يكون الأمر كذلك فلا مانع أبداً من أن نقول هذا الكلام. وفي تلك الصورة تصير حقوق الوالدين أقل، والإسلام أيضاً عندما قال ذلك فإنما قاله في ظل تلك الظروف، وحيث قد تغيرت الظروف فتغير القوانين لا مانع منه. لكن يجب أن ندرس هذا المطلب من الأساس أنه هل هذا الكلام صحيح أم لا؟.

---

(١) سورة الإسراء: الآية: ٢٣.

هذا البحث الذي قد طرحه السيد المهندس بحث جيد لكن ينبغي أن نفصِّل ذلك شيئاً ما، إذ أن قوانين الإسلام أربعة أقسام: مجموعة تتعلق بعلاقات الإنسان بالله، ومجموعة أخرى تتعلق بعلاقات الإنسان بنفسه، والمجموعة الثالثة بعلاقات الإنسان بالطبيعة، والمجموعة الرابعة بعلاقات الإنسان بالإنسان. فلا نقولن هكذا على مزاجنا «حيث أن الدنيا متغيرة فكل شيء يتغير» بل يجب أن نرى ما هي التغييرات الجبرية واللازمة والضرورية التي قد حدثت في العالم وتوجب أن نجدد النظر في ارتباطنا بالله أو بأنفسنا أو بالطبيعة أو بأفراد الإنسان، وإلا فنحن لا نوافق على ذلك بهذا التعميم. وقد قلنا أيضاً في السابق أنه يجب أن نتبع الموارد والمصاديق والجزئيات. في الجلسة السابقة قلنا أنه بحسب قول الفقهاء أن «وضع الأحكام الإسلامية من نوع القضايا الحقيقية في المنطق لا من نوع القضايا الخارجية» خلاصة المطلب هي أن الإسلام لا شغل له بالأفراد، وإنما هو يجري الحكم طبق الحيثيات والعناوين الكلية. وهذا العمل يوجد نوعاً من قابلية الانعطاف. المسألة الثانية التي ذكرها هي أنه قال: «ما هو محل للكلام والتردد هو مفاهيم الكلمات وفي النتيجة مفاهيم القضايا التي هي بالتناسب مع الزمان في حالة حركة وتحول. المفاهيم في حالة تغير وتحول وفي النتيجة لا تحفظ، ويظل شكل القضايا أيضاً ثابتاً لا يتغير».

يقول أن شكل القضايا لا يتغير لكن مفهوم القضايا يتغير. وعندما يختلف مفهوم القضايا فشكل القضية يتغير ويتبع المفهوم.

«في المثل أن السرقة والتعدي على مال الغير مذموم ومدان على أية حال» هذا شكل قضيته. يجب ألا تحصل سرقة. يقول أن هذا لا يتغير. شكل القضية لا يتبدل في أي وقت وأي مكان، أي أنه لن يأتي زمان يقولون فيه أن السرقة أمر جيد. وإنما نفس المهوم يتغير، أي معنى «ما هي السرقة»؟ يتغير. إذاً يوجد صنفان من التغيير: تارة نقول أن الإسلام يقول أن السرقة مدانة ويجب أن تقطع يد السارق ولن يأتي زمان يقال فيه السرقة حسنة، لكن معنى «ما هي السرقة»؟ يتغير فهو في أحد الأزمان يفيد معنى ما وفي زمان آخر يفيد معنى آخر.

«أما (ما هي السرقة) فهو يختلف مع تقدم الزمان وتكامل الإنسان وبحسب الاستنباط الذي نستنبطه منها: الثقافات الناتجة عن النظم السياسية

والإقتصادية المختلفة يقول أحد كبار مذهب اقتصادي يميل إلى اليسار والمنحى الإشتراكي: «الملكية تعني السرقة» مع أنه في عقيدة الرأسماليين أن السرقة فرع على معرفة أصل الملكية وإنما يمكن أن يتحقق مفهومها بعد ارتضاء الملكية».

شكل القضايا لا يتغير لكن ـ بحسب الاصطلاح ـ يتغير مفهوم موضوع القضايا ومفهوم محولها. وقد مثّل السرقة أيضاً. فهل هذا الكلام صحيح؟ في نظرنا أن هذا الكلام ـ الذي قاله كثيرون أيضاً ـ هو كلام شاعري إذ أنه في زماننا من الأمور الدارجة جداً مسألة التغيير والتحول، كل ما نقوله هو «متغير ومتحول» وكأنه قد قلنا كلاماً جديداً، ومن ذلك أيضاً ما نقوله أن «مفهوم القضايا يتغير». ونحن قد بحثنا في كتاب أصول الفلسفة حول هذا الأمر الذي يقول به اتباع المنطق الديالكتيكي من أن: «الحقيقة متغيرة». إذ يوجد مسألتان: إحدهما أن الواقع ـ أي ما في الخارج ـ متغير والأخرى أن الحقيقة متغيرة أي أن القضايا المنطقية ـ التي هي مستقيمة وصحيحة ـ متغيرة. هذا من جملة الكلام الذي لم نتمكن من فهمه لحد الآن. الواقع متغير أما الحقيقة فكيف يمكن أن تكون متغيرة؟ أي أن القضية الصحيحة النى نبينها تتغير مع طول الزمان! نحن نقول الحقائق إذا كانت حقائق فهي إلى الأبد صحيحة، وإذا لم تكن حقائق فهي إلى الأبد كاذبة. نعم يمكن للبشر أن يعتقد بأن شيئاً ما حقيقة في زمان ولكن فيما بعد يفهم أنه لم يكن حقيقة. مثلاً في الماضي كان البشر يتخيلون أن حصول الليل والنهار إنما هو من دوران الشمس حول الأرض، لقد كانوا يرون هذا حقيقة وفيما بعد فهموا أنه اشتباه فهذا لا يعني أن الحقيقة متغيرة. «متغير» أي أن هناك أصل ثابت وقد تغير. ذلك الذي كانوا يقولونه في السابق لم يكن حقيقة أصلاً وإنما كان اشتباهاً، لا أنه في القديم كانت الحقيقة كذلك واليوم هكذا. معنى أن «الحقيقة متغيرة» هو أنه في الماضي قد كان ذلك حقيقة واليوم هذا حقيقة وهذه الحقيقة هي قد تغيرت. كلا، في الماضي لم يكن ذلك أيضاً حقيقة وإنما قد كان ذلك باطلاً.

في مثال السرقة. فهل في الواقع قد اختلف مفهوم السرقة أم أن الاستنباطات قد اختلفت؟ أن تختلف الاستنباطات هل معناه أن كل الاستنباطات صحيحة ولكنها «صحيح متغير»؟ كلا، إذ يمكن أن يكون عندنا

عشرة استنباطات راجعة إلى مفهوم واحد واحدها صحيح والتسعة الأخرى غلط، دوماً كانت غلطاً ودوماً ستكون غلطاً أيضاً وأحدها صحيح فقط. يمكن لنا أن نرى شيئاً في زمان ما سرقة وفي زمان لا نراه كذلك، لكن أما أنه تكون رؤيتنا له في ذلك الزمان سرقة هو الصحيح وعدم رؤيتنا له اليوم سرقة غلط أو رؤيتنا له ذلك الزمان سرقة غلط وعدم رؤيتنا له سرقة في هذا الزمان صحيح. لا أنه كلاهما صحيح لكن هذه الحقيقة قد تغيرت وتلك سرقة في الماضي واليوم قد تغيرت.

مفهوم السرقة شيء واحد السرقة تعني «أخذ (اختطاف) حق الغير» وأخذ حق الغير أصل لا يتغير في أي وقت من الأوقات. نعم يمكن لنا أن نعتقد شيئاً في زمان حقاً للغير وفي زمان آخر لا نراه كذلك، ويمكن أن نكون ذلك اليوم قد استنبطنا غلطاً واستنباط اليوم صحيح أو بالعكس. أو أحياناً نفس الحق يتغير بمعنى أن منشأ السرقة يتغير. أيضاً السرقة لم تتبدل وذلك المحتوى وتلك المادة لم تتبدل أيضاً.

يقول أن أحد اتباع العقيدة اليسارية قد قال: «الملكية سرقة». أن أقول الشيء الذي لا يمكن أن يكون له مفهوم في أي وقت من الأوقات هو هذا الكلام. يمكن أن تكون الملكية غلطاً لكن لا يمكنها أن تكون سرقة، لأن السرقة تعني أخذ حق الغير وهذا فرع الملكية. يمكن لنا أن نقول أن الملكية ظلم وهي منشأ للظلم وإنها بلا أساس أصلاً وكذب، لكن لا يمكنكم أن تقولوا الملكية سرقة، لأن السرقة تعني سلب الحق الذي يتعلق بالغير، أي أن الغير هو مالكه. إذا كانت الملكية من أساسها بلا معنى في أي مورد من الموارد - لا الفردية ولا الاشتراكية - وأساساً ليس هناك أحد يملك شيئاً فلا معنى للسرقة قطعاً. إذاً ليس صحيحاً أن مفاهيم القضايا تتغير فمثلاً يكون شيء في يوم سرقة وفي يوم آخر شيئاً آخر. فالآن الذي قد تغير هو مأخذي.

هذا أفضل دليل على أن قانون الإسلام لا يتبدل. قانون الإسلام قد قال يجب ألا تحصل سرقة. وأنتم تقولون في اليوم الفلاني كانت تلك سرقة واليوم هذه ليست سرقة. حسناً جداً نحن عندما نقول أن «وضع أحكام الإسلام يكون على نحو القضايا الحقيقية» تكون نتيجته ها هنا. الإسلام يقول: «يجب ألا

يؤخذ حق الغير». ثم أنتم تقولون: «قبل ألف سنة الأمر الفلاني كان أخذاً لحق الغير لكن اليوم قد تغير فأخذ حق الغير أمر آخر» حسناً جداً فموضوع حكم الإسلام قد تغير لا نفس حكم الإسلام. وهذا هو الشيء الذي نقوله نحن. إذا كان الأمر كذلك فهو يؤيد نظرتنا ولا يوجد لنا أي إشكال.

يقول:

«العقائد (المذاهب) المختلفة استنباطهم من السرقة مختلف باختلاف الثقافات».

إذا كان المقصود أن السرقة لها مفهومات مختلفة وعند كل شعب لها مفهوم، أي أنها مفهوم نسبي، فالسرقة إذاً ليس لها مفهوم مستقل عن الأنظمة الإجتماعية فنحن نوافق على هذا الكلام وأن السرقة في البلاد الرأسمالية شيء وفي البلاد غير الرأسمالية شيء أخر، أي أن واقع السرقة هناك شيء وهنا شيء آخر. وإنما هذان استنباطان. ومن بين هذين الاستنباطين واحد صحيح والآخر غلط، فإما ذاك الاستنباط صحيح وهذا غلط أو بالعكس. لا أنه حيث اختلف هذا الاستنباطان فتلك بالنسبة لهؤلاء سرقة وهذه لأولئك. وواقع المطلب هو أنه أما ذلك الكلام صحيح من أنه «القيمة مئة بالمئة تنتج عن العمل ولا شيء غير العمل يخفف القيمة، والفائدة التي يأخذها صاحب رأس المال هي في الواقع محصول عمل العامل لأنها تعادل ما كان يجب أن يعطيه فلم يعطه وإنما أعطى اوقل منه». وأما غير صحيح. لو كان صحيحاً فالاستثمار (تشغيل رأس المال) أي شكل كان فهو سرقة واقعاً الآن واستنباطه مهما كان فهو غلط، لا أنها ليست سرقة بالنسبة لهم وبالنسبة لأولئك سرقة، فهذا غلط من الأساس. وإذا كان هذا الكلام غير صحيح مئة بالمئة من أنه «العمل والعمل وحده هو الذي يحقق القيمة ولا شيء غير العمل يحقق القيمة» فما قاله هؤلاء من أن «الاستثمار سرقة» غلط على الأقل يمكن ألا يكون نوع من الاستثمار ـ وطبعاً ليس كل استثمار ـ سرقة. فبهذا المعنى إذاً نحن لا نستطيع الموافقة على القول بأنه: «حيث أن استنباط الشعوب مختلف فالسرقة بين الشعوب مختلفة». فالسرقة واقعها غير مختلف وإنما أحد هذه الاستنباطات صحيح والآخر غلط.

لقد ذكر مثالاً آخر أيضاً لكون المفاهيم وفي الواقع الحقيقة تتغير، أي أن الحقيقة نسبية وتختلف سواء في طول الزمان أو بين الشعوب يقول:

«مثلاً شكل القضية بشكل عام صحيح. فغصب المال والاعتداء على حق الآخرين في كل زمان مدان، لكن عدم هدم بيت طين قبيح لأرملة في جوار قصر السلطنة يعد في زمان عدالة ملفتة، مع أنه هدم بيوت قبيحة وغير منظمة (مخططه) كهذه اليوم في إطار إعمار وتجميل مدينة لم يعتبر غصب مال وتعدياً على الغير، وقد عُدّ مسموحاً به بقرارات بسيطة وشرائط خاصة».

هل يعني هذا أنك تريد القول أن ذلك العمل قد كان في ذلك الزمان صحيحاً وغيره غلطاً، وفي زماننا هذا العمل صحيح وذلك غلط؟ أم أن أحد هذين صحيح، وإذا كانوا في ذلك الزمان قد استنبطوا بذلك الشكل فقد اشتبهوا. هذه المسألة هي مسألة حق الفرد وحق المجتمع. أحياناً يريد شخص ما هدم بيت طين لامرأة عجوز ليزيد من أبهة حديقته، ففي ذاك الزمان كان هذا عملاً خاطئاً وفي هذا الزمان كذلك هو عمل خاطىء. ولا مبرر ـ إذا أردت أن أوسع حديقتي ـ لهدم بيت طين لامرأة عجوز من أجل حديقتي. في ذلك الزمان كان هدفه ظلماً وفي هذا الزمان كذلك. لكن أحياناً تكون المصلحة مصلحة المجتمع. افرضوا أنهم يريدون فتح شارع مما تستوجبه مصلحة المدينة بحيث لو لم يشق هذا الشارع لكان جميع السكان في ضيق، والعقل يدور بين أن يعتبر حق ملكية المرأة العجوز أو الرجل العجوز ـ أياً كان ـ محترمة وبين مصلحة العموم بأن يهدموا ذلك البيت ويدفعوا ثمنه ويذهب صاحبه إلى مكان آخر. هنا يقول العقل بأن مصلحة العموم مقدمة. فما علاقة ذلك بأن «مفهوم القضايا يتغير» فهو لا يتغير أبداً. في أحد أشكاله كان في ذلك الزمان غلطاً وبأحد أشكاله في هذا الزمان يكون صحيحاً أيضاً.

ليس صحيحاً أن محتوى القضايا يختلف لكي نقول أنه قد كان في ذلك الزمان بشكل وفي هذا الزمان يجب أن يكون بشكل آخر.

يذكر مثالاً آخر: أمير كبير كان له محاسن كثيرة لكنه في نفس الوقت كان

معروفاً بأنه كان إنساناً شديد القسوة. ذكر في شرح[١] أحواله أنه كان ماراً في أحد الأيام في أحد شوارع طهران فرأى بائع خوخ وجندي يتنازعان فاقترب منهم وسألهم عما حصل فقال بائع الخوخ: «لقد أخذ مني هذا الجندي مقداراً من الخوخ والآن بعد أن أكلها لا يدفع لي ثمنها». والأمير من دون أن يقوم بالاستنطاق والمحاكمة ليرى هل له شاهد أم لا، أو أنه على فرض ثبت وجود شاهد له ما هو جزاؤه، ما أن سمع هذا الكلام حتى قال: «شقوا بطن هذا الجندي لنرى هل هذه الخوخات في بطنه أم لا؟» فشقوا بطنه. يقول: «لقد كان هذا العمل عدالة في زمان لكنه اليوم وحشية». في ذلك الزمان لقد كان هذا العمل أيضاً وحشياً. هذا الكلام عجيب! ما هذا الاستنباط؟! هل كان يرى أهل ذلك الزمان، آباؤنا في ذلك الزمان واقعاً أن هذا العمل عدالة؟! أتقولون أن أمير كبير قد تصرف بعدالة؟! لو كانوا يرون في ذلك الزمان أن هذا العمل عدالة لكان كل الناس في العهد القاجاري يرون قوانين الإسلام التي تقول أن المدعي ما دام لم يأت بشاهد فلا يثبت حقه فيجب أن يأتي بشاهد والمنكر مثلاً يجب أن يقسم وبعد ذلك بأي شكل تحل القضية، وعلى فرض أنه قد ثبت فيجب أن نرى عندها كم يبلغ الشيء الذي سرقه أو مال الغير الذي قد أكله؟ إذا كان مثلاً سرقة، فإذا وصل إلى حد النصاب المعين تقطع يده، وإلا فلا تقطع. أجل لو أنهم في ذلك الزمان كانوا يرون هذا العمل عدالة لكان الناس في العهد القاجاري يرون كل هذا ظلماً ولقالوا: «حكم العدالة حكم أمير كبير وكل ما قاله الإسلام ظالم» كلا فالأمر ليس كذلك، فعمل أمير كبير كان وحشياً، في ذلك الزمان كان ظلماً وتوحشاً في زماننا أيضاً هو ظلم وتوحش. مفهوم القضايا لا يتغير أبداً. وهنا حتى الاستنباط لم يتغير، لقد كان عمل فرد، وإذا كانوا قد استحسنوه فباعتباره كان سياسياً[٢]. ثم يذكر مطلباً آخر فيقول: «في زمان نادر شاه افشار، أكل الجندي لبناً لامرأة قروية ولم يدفع ثمنه اشتكت المرأة عند نادر. فأمر بشق بطن الجندي فإذا كانت مملوءة من اللبن

---

(١) لقد نسب المتكلم هذه الحكاية لنادرشاه.

(٢) في تلك الأيام كان الشخص السياسي هو الذي كان يفرض نفسه أكثر من الآخرين ويأخذ من الناس ثمرات العيون.

فلا شيء إذ قد نال جزاءه وإذا لم يمكن كذلك وقد كذبت المرأة العجوز مثلاً يقطع رأسها. لقد عد هذا أمر ملك عادل واهتماماً بتظلم الرعايا أما اليوم فتعتبر هذه الأعمال وحشية».

كلا، ففي ذلك الزمان كان هذا العمل وحشياً.

مطلب آخر:

«ما قيل من أن قوانين الإسلام قوانين سماوية. لكنها لم توضع خارج ظروف ومحيط الحياة، وإنما قد نطقت على أساس الاحتياجات والمقتضيات، وبشكل يناسب حياة الناس اليومية ومواقف للعقل والمنطق، ولا يمكن ألا يكون لها علاقة بصلاح وفساد حياة الناس والمجتمع. هذا المطلب إذا كان صحيحاً في مورد الأحكام المنصوصة العلة فهو ليس صحيحاً بالنسبة للأحكام المستنبطة العلة، إذ أن علة وضع الأحكام المستنبطة العلة ليست واضحة وقابلة للاطمئنان بشكل صحيح ولا تعطي القيمة الحق والإذن في تغييرها باستنباط بما يناسب الزمان. مثلاً شرب كل مسكر حرام أما أكل لحم كل خنزير فقد منع من دون ذكر علة ذلك، وإذا أراد فقيه أن يتدخل باستنباطه الشخصي في ميزان وخصوصيات حرمته بما يناسب الزمان يكون سائراً في طريق الخطأ».

لقد قام بتحليل فقال: بعض الأحكام منصوص العلة وبعضها مستنبط العلة. طبعاً ليست كل الأحكام بهذا الشكل. يقول الأحكام التي تكتشف علتها بعضها منصوص العلة، أي أن علتها وفلسفتها نفس الإسلام قد ذكرها، وبعضها مستنبط العلة لم يذكر الإسلام سببه وإنما نحن نستنبط أن سببه يجب أن يكون هذا الشيء. قال أنه في الموضع الذي يكون هناك أمر منصوص العلة فإن الفقهاء أيضاً يتبعون تلك العلة، أما في الموضع المستنبط العلة فحيث أن الفقهاء غير مطمئنين إلى ماهية علته فإنهم يحتاطون. ذكر مثالين: المسكر ولحم الخنزير. وقال: حيث أن الإسلام قد قال «الشراب حرام بسبب إسكاره» فالفقهاء يقولون بالحرمة لكل مسكر، وكل ما هو ليس بمسكر يقولون بحليته. أما في باب لحم الخنزير فحيث أن الإسلام لم يذكر سببه [إذاً نحن حصلنا على سببه وسعينا في رفعه فحكم الحرمة أيضاً باقٍ في محلة]. ولقد قال سابقاً في بحثه أنه «اليوم قد اتضح أن منشأ حرمة لحم الخنزير هو التريشيندز الذي قد

قضوا عليه هذه الأيام، لكن مع هذا لو سألتم أي فقيه أنه لحم الخنزير الذي قد تم إصلاحه حلال أم لا؟ فلا يتجرأ أيضاً أن يقول أنه حلال».

لقد أجاب نفسه بنفسه. ونحن قد ذكرنا أنه هناك فرق بين الكشف القاطع للعقل والعلم والكشف الاحتمالي، وليس فقط لو سألنا الفقيه بل لو السيد المهندس أيضاً أنه هل أنت متيقن من أن علة حرمة لحم الخنزير هي هذه فقط ولا يوجد أية علة أخرى؟ فسيقول كلا فلا يقين عندي لكني أحدس أن الأمر كذلك. والفقيه أيضاً كمثلنا. لو أحرز عند فقيه من أي طريق كان أن العلة المنحصرة للحرمة مئة بالمئة هي هذه فقطعاً سوف يفتي بحليته. لو رأيتم فقيهاً لا يفتي فلأنه مثلكم أيضاً، ولو سألتموه فسيقول «في ظني أن الأمر كذلك لكن لا يقين عندي. من أين نعلم فلربما جاء العلم بعد مئة سنة أخرى فاكتشف شيئاً آخر، فنحن لا نستطيع أن تستيقن» فمنشأه إذن هو أن العقل لا يزال متردداً في حكمه، ولم يستطع أن يكشف عن أن العلة المنحصرة هي هذه.

لا نستطيع أن نعيب فقهاء اليوم بعدم افتائهم بحلية لحم الخنزير مع هذا الاكتشاف الذي قد تحقق هذه الأيام ومع قولهم بدليلة العقل في الاستنباط. إذ سيقولون بأنا نسأل العقل أو العلم هل لديه دليل قاطع على عدم وجود شيء آخر، وأنه لن يكتشف في المستقبل؟ أو أنه يعترف بأنه الآن اكتشفنا هذا بالفعل وربما كان هناك شيء آخر؟ بناء عليه فأمور كهذه ليست نقضاً على البيانات التي قد ذكرناها.

«يظهر أنه ليس في الإسلام أمر كهذا أن الأب يزوج ابنته لشخص من دون موافقتها. يقولون أن فتاة قد اشتكت للنبي ﷺ بأن أبي يريد أن يعطيني لشخص دون موافقتي فقال النبي ﷺ: هل أنت راضية؟ فقالت: لا. فقال: اذهبي فهو يتكلم من دون أساس».

هناك مسألتان: إحداها أنه هل للأب ولاية على الابنة الكبيرة أم لا؟ لا شك أنه لا ولاية له أي أن الاختيار بيد البنت. لكن هذا البحث سواء في الأحاديث أو الفتاوى محل اختلاف أنه بالنسبة للفتاة البكر هل تكون إجازة الأب شرطاً أيضاً أم لا؟ أي بعيداً عن أنها يجب أن تكون راضية فهل إجازة

الأب شرط أم لا؟ البعض يقولون أنه شرط والبعض يقولون أنها ليس بشرط، لكن لا يحث في أن الأب لا يستطيع اتخاذ القرار بشكل مستقل.

السيد المهندس كتيرايي كان سؤاله؟ حول موضع آخر وهو أنهم يقولون أن الأب له ولاية على الولد سواء كان صبياً أم بنتاً، إذا كان صغيراً فالأب ولي ابنه، واليوم أيضاً ولاية الأب قد قبلت في جميع المسائل تقريباً. في مال الابن حيث لا شك في ذلك. فالابن لا حق له في إيداع مال في البنك. وإنما وليه الذي يجب أن يودع، وعندما يريد أن يأخذه أيضاً فليس له حق أن يأخذ بنفسه وإنما وليه الذي يجب أن يقوم بذلك. هذا الولي هو وكيله الشرعي، الوكيل الذي قد جعله الله لا أنه هو قد جعل نفسه وكيلاً. فهنا يطرح هذا البحث أنه الولي له ولاية في المال وسائر شؤون الولد، هل له ولاية في زواجه أيضاً أم لا؟ أي أنه هل يستطيع أن يعقد لابنه الصغير عل امرأة بشكل أنه في النتيجة حينما يبلغ ستكون امرأة هذا الصبي أو زوج هذه الفتاة؟ هنا يقول الفقهاء بأن له الحق في ذلك ويستطيع القيام بهذا العمل.

لقد كان هذا إيراد السيد المهندس: أنه بالنسبة للصبي لا يوجد أية مشكلة إذ أن الطلاق بيده، فعندما يبلغ إذا شاء أن يحتفظ بهذه المرأة يفعل وإن لم يشأ فإنه يطلقها. وإنما الإشكال بالنسبة للبنت التي لو اختار الأب لها زوجاً بمقتضى ولايته فعندما تبلغ يجب أن تقبل بالزوج الذي لم تختره بنفسها. وحق الطلاق ليس معها، وهذا حكم ظالم.

أقول: أن الولاية التي يملكها الأب ليست مطلقة. وفي المال أيضاً كذلك أي أن الأب الذي هو ولي الابن بمثابة وكيل، والوكيل يجب أن يعمل طبقاً لمصالح موكله، والولي أيضاً يجب أن يعمل طبق مصالح أولاده. لنفرض أنه قد ظهرت مصلحة خاصة بشكل رأى الأب أن مصلحة هذا الابن الصغير تستوجب الآن أن يعقد له على هذه المرأة، أو أن مصلحة البنت الصغيرة تستوجب أن يزوجها، فالولي يستطيع القيام بذلك لأجل رعاية المصلحة لا بشكل مزاجي. بعد ذلك تترتب هذه المسألة من أن الولي قد قام بهذا العمل على أساس المصلحة التي يعتقدها لكن البنت حين كبرت ترى أن هذا الزواج

غير مطابق للمصلحة. فيصبح ككثير من عمليات الزواج التي تقرر فيها نفس البنت ثم تندم بعد ذلك. وهذا إشكال موجود في كل عمليات الطلاق الآن لو أن هذه البنت كمثل الآلاف من البنات الأخريات ذات قلب واحد لا مئة قلب قد عشقت شخصاً وتزوجت منه رغم كل النصائح وبعد ذلك فهمت أنها قد اشتبهت مئة بالمئة فما العمل؟.

ونحن قد بحثنا هذا الموضوع في المقالات التي كنا نكتبها أحياناً في مجلة «زن روز»، وقلنا صحيح أن الإسلام لم يعط حق الطلاق للمرأة ـ والذي هو قائم على أساس منطق مدهش للغاية أيضاً ـ لكن عندنا موارد تسمى بالطلاق القضائي، أي أنه إذا صار الزواج بشكل لم يعد بقاؤه من مصلحة العائلة والرجل أيضاً كان يصر ولا يقوم بالطلاق فالحاكم الشرعي يستطيع أن يطلق الزوجة. ولا فرق حينئذٍ بين أن تكون هذه المرأة قد صارت زوجة لهذا الرجل باختيارها أو أن أباها قد عقدها له طبقاً للمصلحة التي[1] قد شخصها في الواقع.

إذاً ينتهي الأمر أخيراً إلى الطلاق القضائي. فليس صحيحاً أن الطريق مسدود مئة بالمئة. طبعاً أنا أقر واعترف أن الفقهاء في مورد الطلاق القضائي يتكلمون فيه دوماً لكنهم عملياً يتهربون من ذلك. لم يحصل أن قام فقيه بالعمل بولايته الفقهية إلا في موارد قليلة جداً. نفس الفقيه له الولاية في موارد خاصة. الكثير ـ حتى من معاصرينا ـ قد افتوا بذلك صريحاً لكن في مقام العمل قليلاً لا ينفذ ذلك. هذه القضية نقلها المرحوم الميرزا السيد علي الكاشي عن أبيه الذي كان تلميذ المرحوم الميرزا الشيرازي في طهران أنه كان في زمان الميرزا الشيرازي امرأة وزوجها ـ والظاهر أن الزوج قد كان رجل دين ومن أهل العلم ـ وقد إنجر زواجهما إلى الشقاق، ومهما قاموا به من عمل للإصلاح لم يصلح وكانوا يأتون بشكل دائم إلى المرحوم الميرزا ويشتكون. وكان المرحوم الميرزا قد أمر أشخاصاً كثيرين بالذهاب والعمل لإصلاح الأمر ولكن في الأخير لم يتحقق ذلك. فصار محرزاً لدى الميرزا إن هذا الاختلاف لم يعد قابلاً

---

(١) لا طبقاً للأهواء النفسانية فإذا كان عن هوى فهو غلط من الأساس.

للإصلاح. في يوم من الأيام بينما كان الميرزا يستعد للدرس وقد اجتمع الطلاب أتت هذه المرأة وأخذت بالصراخ والصياح فاتضح أنه هناك نزاعاً بينهما فقال المرحوم الميرزا هناك للسيد الصدر ـ الذي كان يكلفه غالباً بالذهاب وإصلاح الأمر ـ «اذهب وطلقها» فتخيل المرحوم السيد الصدر أنه يريد أن يقول له وأرض زوجها [بذلك] فقال: مهما عملت من عمل فهو لا يرضى». فقال: «لا حاجة لذلك ولا لزوم له اذهب أنا أقول ذلك». فذهب وطلقها.

بناء على هذا فالمسألة تنتهي أخيراً إلى الطلاق القضائي. وهو قد أورد [إشكاله] على هذا الأساس أن الأب بحكم الولاية التي يملكها يتصرف كما يحلو له، وبعد ذلك فالزواج بأي صورة قد تم فيها يجب أن يبقى إلى الأبد، وهذا العمل ضد العقل وضد المنطق.

كلا فلا يوجد عندنا شيء بهذه الصورة.

لقد كان من المقرر أن يذكر المهندس المصاديق فلم يذكر. سؤال: الضرائب الإسلامية هي الزكاة ومواردها أيضاً محددة وهي بحسب قول بعض الأصدقاء: «أن الفقهاء قد تركوا السيارات وأخذوا الإبل» فهل من الصحيح مع ملاحظة تقدم الزمان والعلم والتكنولوجيا والاقتصاد أن تبقى الزكاة بهذه الصورة ولا يحصل فيها أي تغيير؟.

لقد فكرت وعملت حول هذا الموضوع عدة سنوات ومع الأسف أن ملاحظاتي [حوله] الآن في مشهد.

جدوا أمثلة مهما استطعتم فهذه الأبحاث العامة لا تصل إلى نتيجة والعمدة هي الأمثلة. المثال الذي ذكرته جنابك ليس مثالاً جديداً. هنا يوجد شيء من القصور بنظر العقل. أنت تقول «ضرائب الإسلام هي الزكاة. الإسلام قد قال بالزكاة لكن أي قال الإسلام أن الزكاة ضرائب؟ من أين تعلم أن الإسلام قد وضع الزكاة بعنوان ضرائب؟ ثم تقول بما أنه قد وضعها بعنوان ضرائب فلماذا وضعها على تسعة أشياء ولم يضعها على السيارات مثلاً؟.

الزكاة ليس ضرائب. الزكاة وضعت في مورد الأشياء التي يحصل عليها

الإنسان بمساعدة الطبيعة، والطبيعة السهلة والبسيطة أيضاً، أي أن الإنسان يقوم بعمل قليل نسبياً والطبيعة تقوم بعمل أكثر وتضع في تصرف الإنسان محصولاً مجانياً. مثلاً القمح الذي يحصل عليه الإنسان يدخل الفكر والعمل فيه في أجزاء قليلة والقسم الأكبر عمل الطبيعة. ولذا يقول الإسلام للإنسان هنا حيث قد استفدت من سخاوة الطبيعة فيجب أن تدفع مقداراً من ذلك في طرق أخرى. هنا إذا كان هناك شيء قابل للقياس مع الزكاة فهو موارد أخرى كالأرز مثلاً: فلماذا يجب أن يكون في القمح زكاة دون الأرز؟ هذه المسألة أيضاً كانت مطروحة في السابق. وقد قالوا في الجواب أنه تلك السهولة (البساطة) الموجودة في موارد الزكاة غير موجودة في الأرز، أي أنه تلك البساطة التي يتحصل بها القمح لا يتحصل بها الأرز فالأرز يستهلك عملاً كثيراً، والزكاة في الواقع إنما هي أن تعطي للآخرين مقداراً من الأشياء التي وضعتها الطبيعة في تصرفك مجاناً.

مسألة الضرائب موضوع آخر. فذلك ليس أمراً ثابتاً وإنما أمر متغير ومن الصلاحيات الحكومية. الإسلام لم يقل خذوا فقط بعنوان الزكاة ولا حق لكم أن تأخذوا من الناس شيئاً بغير عنوان الزكاة. وضع الضرائب من صلاحيات الحاكم الشرعي. فهو يستطيع في كل زمان أن يضع الضرائب على أي شيء - سيارات غير سيارات أي شيء كان - على طبق المصلحة التي تستوجب ذلك. وهذا لا علاقة له بالزكاة.

بناء على هذا لا يجب أن يقاس هذان الأمران ببعضهما من أنه الزكاة ضرائب الإسلام وفي غير هذه الموارد لا يوجد زكاة فإذا في غير هذه الموارد لا يوجد ضرائب فكيف يستطيع الإسلام إذاً إدارة البلد بهذه الزكوات؟ وحتى هذه المسألة أيضاً مطروحة بالنسبة للزكاة من أنه هل تستطيع الحكومة الإسلامية أن تضع شيئاً آخر - ولو بعنوان الزكاة - أم لا؟.

بلى، تستطيع ذلك. فأمير المؤمنين عليه السلام في زمان حكومته وضع الزكاة على الخيول، وهذا من المسلمات. والفقهاء فيما بعد استنبطوا بنحوين: فالبعض قالوا أن زكاة الخيول مستحبة مطلقاً وأمير المؤمنين عليه السلام قد أخذ ذلك على نحو الاستحباب. لكن آخرون استنبطوا بشكل آخر فقالوا: كانت وضعية

الخيول وامتلاكها بشكل جعلت أمير المؤمنين عليه السلام يستفيد من صلاحياته بصفته ولي أمر شرعي ويضع بحسب مصلحة ذلك الزمان الزكاة على الخيول. ويمكن أن يكون زمان آخر مشابهاً لزمانه فتصير زكاة الخيول أيضاً واجبة، ويمكن أن يختلف ولا تكون زكاة الخيول واجبة. فإذن حتى الحاكم الشرعي يستطيع في موارد خاصة أن يعمم الزكاة على أشياء أخرى. فلو وافقنا على هذه التسعة أشياء بعنوان أصل ثابت ـ حيث أن البعض عندهم تردد فيها أيضاً ـ فهذا يعني أن هذه التسعة أشياء فيها الزكاة على أية حال وفي جميع الأزمان، والحاكم الإسلامي لا يستطيع أن ينقص منها أو يزيدها، فتلك ثابتة وغيرها في تصرف الحاكم الإسلام ـ أي في تصرف المصالح الإسلامية ـ فإذا أوجبت المصلحة للسيارات أيضاً على قولكم فتوضع الزكاة لها مع أن السيارات ليست من ذلك النوع، أو لمحصول آخر كالشمندر السكري لكن ذلك باختيار الحاكم الإسلامي، ونحن سنقول فيما بعد أن أحد العوامل التي تسهل عملية تطابق الإسلام مع مقتضيات[1] الزمان وبعبارة أفضل مع احتياجات الزمان هي الصلاحيات الواسعة التي أعطاها نفس الإسلام للحاكم الشرعي[2]. ودليله نفس أعمال النبي صلى الله عليه وآله. لقد قام النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بكثير من الأعمال بحكم الصلاحيات التي قد أعطيت له بصفته ولي المسلمين ولذا فقد نهى عن أمور كثيرة في مراحل مختلفة ثم أمر بها ثم عاد فنهى عنها ثم عاد فأمر بها، لقد كان يمتلك صلاحيات ولم يقل أحد أيضاً أن هذا نسخ. مثل مسألة المتعة فباتفاق الشيعة والسنة أن النبي في زمانه قد سمح بالمتعة في موضع ومنع عنها في موضع ثم أجازها ثانية في موضع ومنعها في موضع. أهل السنة يوافقون على هذا. وسببه كون أصل هذا العمل جائزاً لكن الحاكم يستطيع أن يسمح بفعله في موضع وأن يمنع عنه أيضاً في موضع آخر. في مكان يكون موضع حاجة

---

(١) أنا لا أرتاح كثيراً لهذه الكلمة «مقتضيات» يجب أن نقول «احتياجات الزمان» لأن المقتضيات يمكن أن تشبه بالأهواء النفسانية أو برغبات الزمان. ونحن لا نؤيد تطابق الإسلام مع رغبات الزمان وإنما رغبات الزمان هي التي يجب أن تطبق مع الإسلام لكننا نؤيد انطباق الإسلام على الحاجات الواقعية للزمان أي أن نفس الإسلام يؤيد هذا المطلب.

(٢) قد بين ذلك المرحوم النائيني في كتاب «تنبيه الأمة» والسيد الطباطبائي في مقالة الحكومة والولاية كما ذكره آخرون أيضاً.

فقد سمح وفي مكان آخر لم يعد هناك حاجة وكان مجرد اتباع للشهوة فالنبي لم يسمح.

إذاً موضوع الصلاحيات الواسعة للحاكم طريق نفس الإسلام قد استنبطه لأجل تسهيل التطابق مع الاحتياطات الواقعية لا مع الرغبات، حيث أن هذين الأمرين يشتبهان ببعضهما دوماً ونحن خطأ نأخذ الرغبات مقياساً. الدين الذي يريد أن يطابق ليس ديناً وهذا ماد ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ﴾[1]. الدين قد جاء لكي يكيف الرغبات بقوانينه على أساس الاحتياجات، لكن عليه أيضاً أن يكون منسجماً مع الاحتياجات الواقعية والفطرية.

«... ما هي الأفكار الموجودة في الإسلام لأجل منع هذا النوع من التصادم والتضاد؟».

هذا الأمر طريقه واضح. عندما نقول «العقل» فهذا لا يعني أن كل شخص يجلس مع نفسه وخيالاته ثم يقول بعد ذلك: «عقلي يحكم بكذا» وكما ترون في سائر المسائل من أن الأمر الذي له طريقة علمية فيجب أن يعمل طبق هذه الطريقة وإلا فستحصل إشكالات. أنا أذكر قانون ذلك الطريق الموجود في الإسلام ولا شغل لي بالطريق الناقص الذي قد نهج.

أذكر مثالاً. ما أريد قوله هو أنه يوجد نقصٌ في أجهزتنا ـ سواء جهاز علماء الدين أو غيرهم ـ المرحوم البروجردي كان عنده فتوى فيما يعرف باللباس المشكوك. المقصود أن يوجد أمور لا يصح أن تكون مع المصلي في الصلاة، أي لا يصح أن يكون هناك شيء من أجزاء الحيوان المحرم اللحم مع الإنسان في الصلاة، فلو كان على بدن الإنسان مثلاً شعرة قطة فالصلاة غير صحيحة. والمسألة الأخرى هي أنه إذا لم نعلم، أي شيء قد صنع شيء ما، من حيوان أو غير حيوان، وإذا كان حيواناً فهل هو من الحيوان المحرم اللحم أو المحلل اللحم، فما هو التكليف هنا؟ أغلب العلماء فتواهم أنه عندما لا نعلم فلا مانع. السيد البروجردي كانت فتواه على الاحتياط فقال إذا لم نعلم

---

(١) سورة المؤمنون: الآية: ٧١.

يجب أن نحتاط، وهو أيضاً كان يحتاط. كان عنده بدلة أسنان فكان ينزعها عندما يحين وقت الصلاة. سألوه: سيدنا لم تنزع بدلة الأسنان؟» فاتضح أنه يعمل على مبنى هذه الفتوى قال: «لست أدري مم يصنعون الأسنان وما هي المادة التي يصنعون الأسنان منها» كان قد سأل طبيباً عن ذلك فقال له أن في داخلها حيوان ملخوط. ثم سأل شخصاً آخر وقال أخيراً: «كل هذه الأسئلة لأشخاص عديدين ولم نفهم بالأخير أنها حيوانية أم لا».

المطلب ليس خفياً للغاية يجب أن يحل مثلاً في أمريكا كل أطباء الأسنان وصانعي بدلات الأسنان يعرفون المواد التي تصنع منها. والآن إما تحقيق السيد الروجردي لم يكن كافياً أو أن الأفراد الذين رفع إليه لم يكن عندهم معلومات كافية، وعلى أية حال فليس هذا إشكالاً على النظام الإسلامي. ليس وظيفة المجتهد أساساً أن يفتي بأن الصلاة بالأسنان الاصطناعية جائزة أم غير جائزة . المجتهد يجب أن يفتي بأن «الصلاة بأجزاء غير مأكول اللحم غير جائزة». ولو سئل بعد ذلك المجتهد عن حكم الصلاة بالأسنان الاصطناعية فيجب أن يقول «اذهبوا فاسألوا المتخصصين أنه هل يوجد فيها شيء من أجزاء غير مأكول اللحم أم لا؟ فإن قالوا أنه يوجد فلا تصلّوا وإذا قوالوا لا يوجد فصلوا» فهذه إذاً ليست وظيفة المجتهد وحتى ولو أفتى المجتهد فهو في هذه الجهة مقلد للمتخصص. ولو قال المجتهد في يوم من الأيام أنه جائز فلأنه قد قلّد المتخصصين الذين قالوا «لا يوجد فيها شيء كهذا».

مسألة الكحول الاصطناعية (السبيرتو) أيضاً كذلك هذا المسألة غير متعلقة بالمجتهدين أصلاً. حكم الإسلام هو أن شرب أي مائع مسكر حرام والأكثر يعتقد من أنه نجس أيضاً. الآن المجتهد الفلاني يفتي أنه «كل مائع مسكر شربه حرام وهو نجس أيضاً» فهل الكحول الاصطناعية مائع قابل للشرب ومسكر أم لا؟ هذا تشخيصه ليس بيد الفقيه وإنما بيد الآخرين هنا إذا رأيتم أن الفتاوى مختلفة فهي في الواقع ليست مختلفة، فالمجتهد الذي وصلته التقارير بأن الكحول الاصطناعية لا تختلف عن غير الاصطناعية أبداً مخصوصياتهما واحدة وهما شيء واحد قال بأنه «نجس وحرام» وذلك المجتهد الآخر الذي وصلته

التقارير أنه «هذا شيء آخر وموضوع آخر وليس قابلاً للشرب ومسكراً. . الخ» قال شيئاً آخر. على أية حال هذا لا يرتبط بالمجتهد وإنما هو وظيفة المتخصصين. وفي أي صورة لو كان هناك نقص فالنقص ليس في عمل الإسلام وإنما في عمل المجتهدين، وإلا فالأمر بسيط للغاية ففي مثل هذه الموارد تحقق مجموعة ممن هم مجتهدون حول ذلك وتسأل عدداً ممن هم [من أهل الخبرة بالموضوعات].

هل الاجتهاد نسبي؟

نكرر النكتة التي ذكرناها في الجلسة السابقة أيضاً لأنها تتكرر في عصرنا وزماننا كثيراً. وهي أن استنباطات البشر حول المسائل تختلف في الأزمنة المختلفة، وهذا لا يختص بالأزمنة المختلفة إذ قد تختلف الاستنباطات أيضاً في زمان واحد حول بعض المسائل، فالاستنباطات متفاوتة بحسب الأزمنة والأمكنة المختلفة، وفي الزمان الواحد والأمكنة المختلفة، وفي المذاهب والمدارس المختلفة، لكن هل هذا دليل على عدم وجود واقع واحد؟ عندما تختلف الاستنباطات فهل يختلف الواقع أيضاً؟ الواقع واقع والاستنباطات إذ قد اختلفت فأما أن كل هذه الاستنباطات غلط والواقع أمر آخر أو أنه من بين تلك الاستباطات المختلفة يوجد واحد صحيح والباقي غلط.

هذه مسألة قد طرحت بين المتكلمين الإسلاميين بشكل وبين الفلاسفة القدماء والجدد بشكل آخر. بعض المتكلمين سموا أنفسهم «مخطئة» والبعض الآخر «مصوبة» المتكلمون الشيعة يقولون نحن مخطئة. وبعض متكلمي أهل السنة ـ لا كلهم ـ كانوا يعتقدون بالتصويب. هذا التصويب والتخطئة معناهما أن المخطئة كانوا يعتقدون أن المتن الواقعي للإسلام (حكم الله الواقعي) شيء واحد لا أكثر، ونحن عندما نستنبط يمكن أن يكون استنباطنا صحيحاً ومطابقاً للواقع ويمكن أن يكون خطأ واشتباهاً، اجتهاد المجتهد يمكن أن يكون صحيحاً ويمكن أن يكون غلطاً. ويقولون حتى أن النبي ﷺ قال: «للمصيب أجران وللمخطىء أجر واحد».

لكن المصوبة قد حللوا الاجتهاد بشكل آخر يقولون كل مجتهد بأي شكل

يستنبط فهو الواقع، أي أن الواقع أمر نسبي، إذا اجتهدت في هذه المسألة أن الأمر الفلاني حلال فهو بالنسبة لي حلالاً واقعاً ولا يوجد بالنسبة لي شيء غير هذا، وإذا استنبط آخر أن الشيء الفلاني حرام فهو بالنسبة له حراماً واقعاً ولا وجود لواقع غير ما اجتهده هذا أو ذاك، وإذا تغيرت الاجتهادات في الأزمنة المختلفة كأن يجمع المجتهدون ويتفقوا في زمان ما بشكل ما على أن الحكم كذا ففي ذلك الأمان قد كان الحكم واقعاً هو هذا الذي اجتهدوه، وإذا استنبط المجتهدون بشكل آخر فالواقع أيضاً هو هذا الذي اجتهدوه. ومهما كانت أسباب تغير الاجتهاد، فلتكن مثلاً التغيير أو تقدم الإفرنج. الاجتهاد والواقع متساويان، ولا مانع أن يكون للإسلام في هذا الفرد الراجع لموضوع واحد مئة شكل من الحكم في باب أنه عندنا مئة نحو من الاجتهاد.

المخطئة يقولون ماذا يعني ذلك؟ الواقع شيء واحد لا أكثر والاجتهادات مختلفة، ومن بين هذه الاجتهادات المختلفة أقصاها أن أحدها صحيح والباقي كله اشتباه وغلط.

في المسائل العلمية والفلسفية نفس هذا المطلب كان مطروحاً في اليونان القديمة. السوفسطائيون يقولون: كقياس لكل شيء هو الإنسان ولا وجود للحقيقة والواقعية المطلقة، فالواقع بالنسبة لكل شخص هو الشكل الذي يستنبط فيه. وقد قالوا بذلك أيضاً في المحسوسات ولعل الوضع في المحسوسات أيضاً أفضل فلو كان هذا الأمر صحيحاً لكان في المحسوسات صحيحاً قالوا: مثلاً نحن نقول «الحرارة» و«البرودة» بينما الحرارة والبرودة ليست أمراً واقعياً وإنما هي بالنسبة للأفراد. فشيء بالنسبة لفرد حار ولفرد آخر بارد. فليس عندنا بارد واقعي مطلق ولا حار واقعي مطلق لنقول أنه إذا أحس شخص بشيء أنه حار والآخر أنه بارد أن الواقع شيء واحد وأقصاه أن أحد هذين هو الصحيح فليس الأمر كذلك. وقد مثلوا لذلك بأنه إذا وضع شخص يده في الماء الحار ووضع آخر يده في الماء البارد، فلو جئنا بعد ذلك بماء نصف حار وكلاهما وضعا أيديهما في ذلك الماء فذاك الذي كانت يده في الماء الحار يحس بالبرودة، وذاك الذي كانت يده في الماء البارد يحس بالسخونة، فهناك إحساسان مختلفان. فما هو الواقع؟ هذا الماء النصف حار بالنسبة لأحدهما

بارد وبالنسبة للآخر حار وهو أيضاً لا واقع له. وحتى لو كان شخص واحد إحدى يديه في الماء الحار والأخرى في الماء البارد ثم يجعلهما في ماء نصف حار فسيحس بيديه إحساسين مختلفين.

لهذا السبب قالوا بعدم وجود واقعية مطلقة لأي شيء على الاطلاق. من هنا طرحت مسألة تغير العلم بمفهومها الواقعي، أي تغير الحقيقة لا بالشكل الذي نقوله نحن بمعنى اتساع العلم. نغير العلم تارة يكون بمعنى اتساع العلم، لأن العلم يعطي رأياً حول مسائل معينة وكل رأي إذا جزأناه يصير عدة أجزاء ويمكن أن يكون أحد أجزائه صحيحاً وأحدها غلطاً وفي الزمان الآتي يصحح، أي تصلح أغلاطه. هذا تكامل للعلم. أولئك قولوا أن «العلم متكامل» بمعنى أن الحقيقة أصلاً متكاملة أي أنه في كل زمان العلم حقيقة وفي زمان آخر هذه الحقيقة غير الحقيقة، أي أن ما كان في القرن الماضي حقيقة وفي هذا القرن ليس حقيقة، لكنه في القرن الماضي قد كان حقيقة واقعة ونفس الحقيقة متغيرة. نفس العلم يطابق الواقع هذا الجزء الذي تقولون أنه مطابق للواقع آخذ بالتغير، لا أنه كان جزءاً صحيحاً وجزءاً آخر غلطاً. ومعنى تكامل العلم هو إصلاح أغلاطه. والكلام ليس في إصلاح الأغلاط وإنما الصحيح في زمان غلط في زمان آخر.

هذا البيان الذي ذكره السيد المهندس أيضاً ـ لو دققنا فيه جيداً ـ يرجع إلى كلام مصوبيتنا بالنسبة للأحكام الإسلامية وكلام القائلين بنسبية العلوم في الزمان الجديد أو السوفسطايين في الزمان القديم الذي كانوا ينكرون الواقع أصلاً، ويقولون حيث أن هذا العلم يطابق الواقع الغلط فملاك العلم إذن شيء آخر غير مطابقة الواقع، لذا لا مانع من كون الحقيقة متغيرة. نحن نقول أنه ليس صحيحاً أن الواقع يتغير بحسب الاستنباطات.

يقول: «كانوا يقولون في زمان أن الملكية أمر صحيح وفي زمان آخر تغيرت الاستنباطات وقالوا بأن الملكية سرقة».

لقد عُدَ هذا تغيراً، وليس الأمر كذلك. الملكية إما أنها حق وفي كل زمان حق أو أنها لصوصية وكانت من قديم الزمان لصوصية. لا أنها لم تكن

في ذلك الزمان لصوصية والآن قد صارت لصوصية. طبعاً لا أحد يقول أن الملكية مطلقاً حق. يجب أن نقول: أنت عرِّف الملكية. إذا قال: كل شخص يملك شيئاً مما قد أنتجه هو أو أنتجه له شخص آخر أو إذا أنتج شخص شيء ما ثم انتقل إلى شخص آخر فذلك يصير مالكاً. فهذا التعريف إما صحيح وإما أنَّه غير صحيح، إذا كان صحيحاً فقد كان صحيحاً منذ مئة ألف سنة قبل، وإذا كان غير صحيح أيضاً فلم يكن صحيحاً منذ هذه المئة ألف سنة قبل. لا أنه قد كان في زمان صحيحاً وفي زمان آخر غير صحيح. نعم عندنا أشياء أخرى باسم الملكية وهي إذا كانت غير صحيحة فقد كانت منذ مئة ألف سنة قبل غير صحيحة.

إذا قلنا مثلاً «لو وضع شخص رأسماله مع طاقة عدة أشخاص آخرين وحصلوا على ثروة جديدة بالاستعانة بهذه الثروة والطاقة فتلك الفائدة الجديدة إنما تعلقت بعمل العامل لا بالرأسمال الموجود هنا».

فإذا كان هذا الكلام صحيحاً فهو قد كان صحيحاً منذ مئة ألف سنة قبل، غاية الأمر أنهم قد اكتشفوا هذه الحقيقة اليوم وفي الماضي لم يكونوا يعرفونها، فكانوا يتخيلون أن المنتج للفائدة هو العمل والرأسمال أيضاً كما كانوا يتخيلون قديماً أن الماء عنصر بسيط ثم اكتشفوا فيما بعد أن الماء عنصر مركب. لا أنه في السابق كان بسيطاً واليوم صار مركباً. الماء قبل مئة ألف سنة أيضاً كان مركباً لكن لم يكونوا يعلمون ذلك وكانوا يتخيلون أنه بسيط. اليوم قد اكتشفوا أن الماء من أول العالم كان مركباً.

هنا أيضاً الأمر كذلك عيناً. كانوا يتخيلون أن رأس المال والعمل كلاهما يمكن أن يكونا منتجين حيث أسس الإسلام المضاربة على هذا الأساس، وقال أنه يمكن لشخص أن يعطي الرأسمال ولآخر أن يضع عمله، فيتركب العمل ورأس المال مع بعضهما ويصير عامل مضاربة، وفيما بعد كل فائدة يحصلون عليها تقسم بينهما بحسب الاتفاق الذي بينهما. طبعاً الإسلام لم يعين أي مقدار من الفائدة لرأس المال وأي مقدار للعمل، وإنما قال أنه ذلك تابع

للاتفاق. لكن عندما قال أنه تابع للاتفاق يستنتج أنه يوافق على أصل هذا المطلب وهو أن لرأس المال تأثيراً في تحقق الفائدة.

هذا المطلب إذا كان صحيحاً فهو قد كان صحيحاً منذ مئة ألف سنة، وإذا كان غلطاً أيضاً وقد اكتشفوه اليوم فقد كان من الأساس غلطاً لا أنه كان في السابق صحيحاً واليوم قد صار غلطاً. لو كان هناك إيراد حول هذه المسائل فليس بسبب أنها قد تغيرت وإنما السبب أن ذلك الحكم كان غلطاً، قديماً كان خطأ واليوم أيضاً هو خطأ.

لو كان عندنا جواب لهذا الكلام لقلنا: كلا هذا الكلام ليس صحيحاً فليس صحيحاً أن الفائدة تنتج عن العمل فقط، إذ رأس المال أيضاً يمكن أن يكون منتجاً. وإذا لم نستطيع أن نجيب فنحن لم نستطع الإجابة في مسألة أخرى غير مسألة تغير الزمان وحاجاته.

نمر عن هذه المسألة عجالة وإن كانت مسألة مهمة بشكل استثنائي وقد طرحت وستطرح مرات عديدة، وهي مسألة مستخدمة هذه الأيام أيضاً. حيث أنهم يفسرون تكامل العلم بهذا الشكل، فقهراً سيفسرون تكامل الحقوق أيضاً بهذا العنوان، أي أن نفس واقع الحقوق يتغير.

كان بحثنا الأصلي حول هذا: أن الشيء الذي لا وجود له في الإسلام هو نسخ الأحكام والتغيير على نحو النسخ، وبعد النبي لا تستطيع أية سلطة حتى الإمام أن تنسخ حكماً من أحكام الإسلام. لكن التغيير لا ينحصر بالنسخ. فهناك تغييرات نفس الإسلام قد سمح بها.

احتياجات البشر نوعان: ثابتة ومتغيرة. في نظام التقنين الإسلامي قد وضع للإحتياجات الثابتة قانون ثابت وللإحتياجات المتغيرة قانون متغير، لكن القانون المتغير هو القانون الذي قد اتبعه الإسلام لقانون ثابت وجعل ذلك القانون الثابت بمنزلة روح هذا القانون المتغير بشكل أن هذا القانون الثابت هو الذي يغير القانون المتغير لا نحن ليصير ذلك فسخاً، وفي الواقع أن نفس الإسلام هو الذي يبدله.

أذكر مثالاً. يوجد أصلاً في الإسلام يقول: «طلب العلم فريضة على كل

مسلم» سواء كان هناك لفظ مسلمة بعده أم لا، لأن هذا «المسلم» ليس معناه الرجل المسلم وإنما معناه [الأعم][١]. هنا يطرح سؤال وهو أنه ما هو ذلك العلم الواجب على كل مسلم.

الغزالي - الذي يرجع إلى حوالي تسعمائة سنة قبل - في كتاب أحياء العلوم وآخرون أيضاً قد طرحوا هذا السؤال وقالوا لا يمكن تحديده هنا بعلم خاص، وقد بينوا المطلب بهذا الشكل - وبيانهم له صحيح أيضاً - أنه نحن عندنا في الإسلام نوعان من العلم: يوجد بعض العلوم التي هي بنفسها محل للتكليف أي الأمور التي يجب أن تعلم بنفسها، مثل العلم بالله وبحسب اصطلاح «العقائد» التي هي بنفسها واجبة. فعلم كهذا واجب بنفسه. لكن عندنا علوم أيضاً هي بحسب اصطلاح الفقهاء واجب تهيئي أي تقريباً واجب مقدمي، أي علم مقدمة للعمل ومن هذه الجهة يجب، فإذا كان المسلم يريد أداء وظيفة ولا يمكن ذلك من دون العلم بها فهو واجب. لكن ليس واجباً نفسياً ذاتياً وإنما واجب نفسي تهيئي من أجل الاستعداد. ثم يتكلم الغزالي بهذا الشكل: أنه عندنا سلسلة واجبات لا يمكن إتيانها من دون تحصيل علم ما. مثلاً الطبابة واجب كفائي وهذا من المسلّمات لأن مجتمع المسلمين يحتاج إلى طبيب فإذاً وجود أطباء بالمقدار الذي هو محل حاجة واجب[٢]. فما حلم علم الطب؟

---

(١) في اللغة العربية تختص صيغة المؤنث بالمرأة وصيغة المذكر عندما تجعل إلى جانب صيغة المؤنث تختص بالرجل وإلا فمفهومها أعم والأمر كذلك في نفس القرآن. مثلاً يقول: ﴿...هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ فهنا الذي صيغة مذكر لكن لا أحد يقول «الرجال الذين يعلمون» وإنما يقال «الأشخاص الذين يعلمون». ويقول: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ لا أحد يقول في أي مورد من الموارد أن «الذين آمنوا وعملوا الصالحات» تعني الرجال المؤمنين وإنما تعني الأشخاص المؤمنين. والفقهاء بشكل عام لا يخصون هذه التعبيرات بالرجل أبداً بل يرونها شاملة للأعم من الرجل والمرأة، المسلم يعني جنس المسلم، مثلاً قال النبي ﷺ: «المسلم من سلم الناس من يده ولسانه». ولا يقول أحد أن الرجل المسلم هو كذلك وإن هذا الكلام لا يشمل المرأة المسلمة.

(٢) ما استشكل فيه الفقهاء من أنه هل يجوز للطبيب أن يأخذ مالاً على المعالجة أم لا إنما كان وفق هذا الحساب إذ قالوا إن أخذ الأجر، عن الواجبات هل هو جائز أم لا؟ البعض قالوا أنه لا يجوز أن يأخذ الإنسان مالاً لأداء صلاته الواجبة. الطبابة واجبة فيما أن الطبيب يقوم بأداء وظيفته الواجبة فلا يحق له أن يأخذ مالاً. ثم قالوا أن الواجب على الطبيب هو الطبابة فقط أي لو راجع المريض فيجب أن يقوم

الإنسان لا يصير طبيباً هكذا بأن يكسر الثلج وينزل في الماء ثم يخرج. إذا أراد أن يصير طبيب فيجب أن يدرس الطب. فدارسة الطب إذن واجبة أيضاً، لأنه ما لم يدرس الطب لا يصير طبيباً. الآن درس الطب واجب مقدار؟ فهل يكون قد قام فيما لو درس تحفة الحكيم أو قانون أبي علي؟ هذا بعدُ أمرٌ متغير. هذا هو الشيء المتغير. أي أنه إذا اكتشفت في يوم من الأيام طريقة معالجة مرض السرطان وعلم كيف وأين يجب تحصيل هذه المعلومات فيجب تحصيلك ما هو لازم للأداء الصحيح لهذه الوظيفة. بناء على هذا فدراسة العلم الجديد الذي قد ظهر اليوم في الأمس لم يكن واجباً لكنه اليوم واجب. فإذاً نرى أن شيئاً في الماضي لم يكن واجباً واليوم فكيف صار كذلك؟ لقد تبدل الزمان. وعندما تبدل الزمان هل تبدل حكم الإسلام أيضاً؟ لا فحكم الإسلام هو: «الطبابة واجبة وكل ما هو لازم للطبيب أيضاً واجب» وفي الأزمنة المختلفة يتغير هذا «الكل ما هو لازم» والوظيفة أيضاً تتغير بهذا المقدار.

لنأتي إلى المسائل الأخرى نظير الاقتصاد. وجود عدة أفراد يديرون الاقتصاد الإسلامي ضروري. مثلاً لا شك في أن التجارة بشكل عام ـ أي التوسط في نقل البضائع من المنتج إلى المستهلك ـ بأي شكل كان واجبة. لقد كان يمكن في زمان ما الحصول على ما يحتاجه المسلمون بواسطة هذه التجارب العادية. لكن في زمان آخر لا ترتفع احتياجات المسلمين بهذه المعلومات التي حصل عليها الشخص من العمل عند أبيه، بل حتى يجب الحصول على معلومات رياضية كي يمكن إدارة اقتصاد في هذه الدنيا. بناء على هذا فإتيان ذلك الواجب الكفائي اليوم مشروط بنيل سلسلة كثيرة جداً من المعلومات، فيجب إذاً تحصيل هذه المعلومات مثال آخر: يقول القرآن: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ لقد كان في الماضي تهيئة وسائل القوة تلك من أربعة قطع معدنية مع المعلومات التجريبية لزمانهم، لكن إتيان هذه الوظيفة في زمان آخر يتطلب معلومات كثيرة، فعلم صناعة القنبلة

بطبابته لكن هل يجب على الطبيب أن يذهب إلى سرير المريض؟ كلا. إذاً يأخذ حق القدم. وهذا هو ما أسموه «حق القدم» طبعاً لا أريد أن أقول أن كل ما هو واجب لا يجوز أخذ الأجرة عليه، والحق أنه في الواجبات الكفائية التي لا يشترط فيها قصد القربة لا مانع من أخذ الأجرة.

الذرية أيضاً لازم. فإذاً لكي تنجز هذه الوظيفة يجب أن يدرس هذا البحث أيضاً. لعلكم تقولون فهل قال النبي ﷺ «يا أيها الناس اذهبوا فتعلموا علم الذرة» لكي نتعلمه اليوم؟ أقول أن النبي ﷺ لم يقل شيئاً كهذا ولم يكن من اللازم أيضاً أن يقوله، لكنه قد قال شيئاً لو أردنا أن نعمل به فيجب أن تأتي بهذه المقدمة أيضاً، لأن روح هذا الحكم هو ذلك. وعندئذٍ تختلف الفتاوى. فالمجتهد عندما يريد أن يفتي أن العلم الفلاني واجب يجب أن يفتي حول علم زمانه والمجتهد الآخر أيضاً حول علم زمانه. وبهذا اللحاظ تتغير فتاوى المجتهدين في كل زمان من دون أن يحصل في ذلك القانون الذي هو روح الإسلام أدنى تغيير، لأن هذا ـ كما قد ذكرنا في السابق ـ يرجع للشكل الإجرائي. والشرط الأصلي في جميع ذلك هو الاجتهاد والاستنباط الصحيح أي التدخل الصحيح للعقل. علماء الأمة ـ الذين وضع الإسلام في عهدتهم وظائف ثقيلة جداً ـ هم الذين يجب أن يديروا هذه الأدوات ويحركونها فهم الذين يجب أن يفهموا محل الواجب الكفائي، وهم الذين يجب أن يشخصوا خصائص زمانهم ليقولوا بعدها أن ذلك الواجب الإسلامي الكفائي يؤمن به في هذا الزمان بهذه الوسائل وفي الأزمنة الأخرى بوسائل أخرى. فهم يقومون بالتشخيص بحسب الأزمنة. فاتضح إذن أن الاجتهاد والعقل لهما في هذه المسائل دور أساسي جداً.

مثال آخر: لقد فتح الإسلام باباً باسم «التزاجم» منشأه أيضاً هو أن أحكام الإسلام أرضية أي أنها قائمة على أساس سلسلة من المصالح وحدود تلك المصالح ودرجتها إما نفس الإسلام قد بينها فقال أن هذا في أي درجة وذاك في أي درجة، أو أنه إذا لم يبينها فنحن نستطيع بحكم دليل العقل أن نفهم هذا في أي درجة وذاك في أي درجة. قال النبي ﷺ: «إذا اجتمعت حرمتان طرحت الصغرى للكبرى» عندما تتنازع الحريات مع بعضها يحصل التزاحم، أي أن الأمر يدور بين حكمين من أحكام الإسلام ويجب أن نتخلى في مقام العمل عن أحدهما لنحفظ الآخر، فهنا وظيفة المجتهد أن يكون عنده تشخيص صحيح ليأخذ الأهم ويترك المهم. لقد سموهما «الأهم والمهم» وبين المهم والأهم يؤخذ الأهم ويترك المهم.

وهنا يظهر خطر الاجتهادات السيئة فكثيراً ما لا يقوم المجتهد بتشخيص المهم من الأهم فيترك الأهم ويأخذ بالمهم، أحياناً يترك الواجب ويأخذ المستحب، وأحياناً يترك الحرام ويأخذ بالمكروه. وإحدى الانحرافات الكبرى التي حصلت وتحصل في مجتمع المسلمين هي هذه. يوجد شعر قديم يقول:

لقد تركنا الواجب وأتينا بالمستحب وقد أخذنا ذلك عن أسد الله. . .[١].

أحياناً تحدث في المجتمع ـ عندما تكون تربيته خاطئة ـ حساسيات تجاه بعض المستحبات بشكل يترك الناس واجباتهم ويتشبثون بالسنة، وأحياناً تظهر حساسيات بالنسبة لبعض المكروهات بشكل يقومون بمئات المحرمات فداء لمكروه فعلى أولئك المتصدين للتربية الصحيحة للمجتمع مراقبة هذه الأمور.

لنفرض أننا نريد الذهاب لزيارة سيد الشهداء المستحبة. بغض النظر عن أنه ـ وعقيدتي الشخصية هي ذلك أيضاً ـ قد تصير زيارة سيد الشهداء في ظروف خاصة واجبة (وقد ذكر الفقهاء هذا المثال) بملاحظة أن في بعض الأزمان تكبر قيمة زيارة الإمام الحسين عليه السلام وقيمة إحياء خط الإمام الحسين بشكل تصل فيه إلى حد الوجوب. لكنها أحياناً تكون أيضاً بمستوى متسحب عادي. الآن في حال كونها بمستوى في حدود ذلك المستحب الأصلي العادي وأردنا الذهاب لزيارة الإمام الحسين عليه السلام. لا شك في أنَّ الكذب حرام في الإسلام[٢] ونريد الذهاب في زيارة عادية لكربلاء ونرجع خصوصاً زياراتنا التي تعلمون كم لها من القيمة! من أجل الزيارة كم كذبة نكذب حتى نأخذ جواز

---

(١) هذا البيت كأنه لا يتم له معنى مستقل بنفسه بغض النظر عما سبقه لكن يظهر أن المراد هو أن يستشهد على ترك الواجب وفعل المستحب.

(٢) الكذب المحرم في الإسلام أحياناً يصير واجباً بسبب مصلحة ـ لا بسبب منفعة ـ أكبر من عدم الكذب. المصلحة هي ما هو ملحوظ بنظر الإسلام والمنفعة هي ما هو ملحوظ بنظري. لا يجب أن يكون هناك كذب لأجل مصلحة اجتماعية كبيرة وأساساً المجتمع لا يدار بالكذب. لكن أحياناً يجب الكذب لأجل مصلحة كأن يسألك الظالم عن مظلوم ـ والذي لا يجوز سفك دمه بأي وجه من الوجوه بل يجب حفظه كيفما كان ـ أنه هل عندك اطلاع عنه أم لا؟ وأنت يكون عندك اطلاع أيضاً. فلو قلت صدقاً عند اطلاع عنه فسيقول: ما دمت تعرف فهل تعرف مكان وجوده الآن؟ الآن هل يجب التكلم بصدق أم كذباً؟ أي أنه من بين هاتين الحرمتين هل تحفظ روح بريء وخصوصاً مجاهد عظيم وغال جداً أم نحفظ حرمة الصدق؟ الإسلام يقول احفظ روح ذلك البريء.

السفر! وعندما نريد تصريف فلوسنا كم كذبة أخرى تكذيب! يمكن أن نقوم بمئة كذبة لأجل إتيان هذه السنّة ثم نقول بعد ذلك بما أنه كذب في طريق الدين فهو حلال. كلا فهذا أيضاً كذب. إذ لا ينبغي جعله من الدين. يجب أن نرى كم هي قيمة هذا المستحب الذي نريد الإيتان به بنظر الإسلام؟ فهل الذهاب للزيارة له ذلك المستوى من القيمة واقعاً في نظر الإسلام لكي نكذب مئة كذبة أم لا؟.

أحياناً تقل حساسية الناس بالنسبة لعدم الكذب وتقل حتى تصل إلى قريب الصفر. وتزداد حساسياتهم بالنسبة للذهاب للزيارة وتزداد إلى أن تصير بمستوى واجب من الدرجة الأولى. لكن أصل المطلب صحيح وبشكل عام المطلب صحيح.

وتشخيص هذا المطلب بيد قادة المجتمع الذين يحددون مستويات الأهمية للأمور ويضعونها في تصرف الناس ويقولون لا يصح الكذب لأجل أي شيء ما عد الأمر الفلاني والأمر الفلاني و...

على أية حال فباب التزاحم يعني باب تنازع مصالح المجتمع. فهنا يستطيع فقيه أن يفتي برفع اليد عن حكم في مقام العمل لأجل حكم آخر وهذا ليس نسخاً.

عندما أرادوا شق هذا الطريق الذي في قم يمر من جانب ابن بابويه ويذهب إلى طرف المدينة ومسجد الجمعة سألوا السيد البروجردي أنه هل نقوم بهذا العمل أم لا؟ ـ حيث أنه في ذلك الزمان لم تكن تتم أعمال كهذه من دون إذنه ـ فقال: «إذاً لم يخرب مسجد فلا مانع فانجزوا هذا العمل وادفعوا للمالكين قيمة أملاكهم».

من البديهي أن هذا تصرف مع أن أصل الإسلام يقول ـ والسيد البروجردي يعلم أكثر من الجميع ـ أنه عندما يكون هناك مالك لبيت ما فلا يصح التصرف فيه من دون رضاه، وعندما تطلب مني الدولة أو غير الدولة بيع بيته لهدمه وقال لهم لا أريد بيت آبائي فلا حق لأحد أن يجبره حتى لو أرادوا شراءه بمئة ضعف. لكن عندما تستوجب مصلحة مدينته إحداث شارع فلا يعود

رضاه شرطاً. وقلنا مصلحة مدينة لا لكي تصير المدينة جميلة فقط وإنما لأجل أشياء أخرى. مثلاً في هذه الأزقة المتداخلة التي تناسب الظروف السابقة قد يوجد مريض أحياناً أو امرأة تريد أن تضع حملها يريدون أخذها إلى المستشفى، فلو كان هناك شارع بعيد فإنهم يستطيعون الوصول إلى المستشفى بواسطة سيارة خلال ثلاثة دقائق، لكن في تلك الأزقة المتداخلة لو أرادوا أخذهم بواسطة عربة وأمثال ذلك فسيطول الأمر لمدة ساعة، وأحياناً يمكن أن يموت المريض. من المسلم به هنا أن المصلحة تقتضي توفير هذه المصالح من أجل رفاه المدينة. في الزمان القديم لم يكن هناك مصلحة كهذه أي أن شق الطرقات لم يكن يجني فوائد كبيرة كهذه للمسلمين، أما اليوم فهدم البيوت لأجل إيجاد الطرقات فيه تلك المصلحة الكبيرة فيحكم الفقيه على هذا الأساس أن المصالح الأصغر يجب أن يضحى بها لصالح المصالح الأكبر.

وضع الضرائب أيضاً من هذا القبيل. وضع الضرائب يعني «جعل قسم من الأموال الخاصة ضمن الأموال العامة لأجل المصالح العامة» فإذا اقتضت المتطلبات العامة فعلاً وضع ضرائب تصاعدية، وحتى إذا استوجبت ضرورة تعديل الثروة الإجتماعية أن توضع ضرائب بشكل يصل فيه ليد المالك الأصلي خمسة بالمئة فقط من أرباحه ويؤخذ منه خمس وتسعون بالمئة فيجب أن يفعل كذلك، وحتى لو اقتضت مصلحة المجتمع الإسلامي أن تسلب الملكية من المالك بنحو كامل، بأن شخص الحاكم الشرعي أن هذه الملكية التي بهذا الشكل غدة سرطانية فيستطيع أن يفعل ذلك لأجل مصلحة أكبر.

هذه كبرى كلية. ولا تتخيلوا أن أحداً يشك في هذه الكبرى الكلية. لا يوجد فقيه يشك في هذه الكبرى الكلية من أنه يجب التخلي عن مصلحة أصغر لأجل مصلحة إسلامية أكبر، وأنه يجب تحمل المفاسد الأصغر لأجل [دفع] مفسدة أكبر يواجهها الإسلام. لا أحد يشك في هذا المطلب وإذا كنتم ترون أنه لا يعمل به فلا علاقة للإسلام بذلك، فهو إما لأن فقيه ذلك الزمان لا يشخص المصالح، أو لأنه يشخص المصالح بشكل جيد لكنه يخاف من الناس ولا يملك الجرأة الكافية. وهذا أيضاً ليس تقصير الإسلام، وإنما الفقيه لا يملك الشهامة التي كان يجب أن يملكها. لكن حكم الإسلام هو هذا.

الإسلام قد فتح طريقاً مستقيماً كهذا. فهذه إذاً كما لاحظتم تغييرات في داخل قوانين الإسلام بحكم نفس الإسلام، لا تغيير يقوم به آخرون، وهذا ليس نسخاً وإنما تغيير للقانون بحكم القانون.

الطريق الآخر ـ والذي هو شيء مدهش أيضاً ـ هو أنه قد وضع في متن قانون الإسلام سلسلة قوانين دورها التحكم بالقوانين الأخرى. أنا لا أظن أنه يوجد في أي نظام تقنين آخر تعبئة راقية كهذه قد جعلت في متن النظام بشكل تجعله قابلاً للانعطاف. في المقالات التي كتبتها في مجلة «زن روز» كتبت ثلاثة مقالات تحت عنوان «الإسلام وحاجات الزمان» هناك عبَّرت بأن الإسلام يرى حق الفيتو لتلك القوانين التي دورها التحكم والسيطرة.

لقد وجد الفقهاء تعابير جميلة جداً هي عن الشيخ الأنصاري حيث قد حصلت منذ عصره تغييرات كثيرة في شكل الاستنباط. وما قد قاله هو أيضاً مجرد اكتشاف إذ لم يجعل شيئاً من عند نفسه.

قبله كانوا يذكرون أن القوانين الناظرة إلى بعضها على شكلين أو ثلاثة. كانوا يقولون لو تعارض قانون مع قانون آخر فأما أن يكون على نحو النسخ بأن ينسخه أو على نحو التخصيص [أو على نحو التقييد].

التخصيص يعني استثناء بعض الأفراد من عموم وشمولية ذلك القانون. والمثال الذي يذكرونه ـ ليس شرعياً وإنما عرفي ـ وهو أنه لو قال الشارع «أكرم العلماء» فعندما قال عالم فهذا له عموم ويشمل كل عالم. ثم بعد ذلك يستثني من بين العلماء بعض الأفراد فيقول مثلاً «إلا علماء الموسيقى» فهذا الاستثناء يسمونه تخصيصاً.

والتقييد قريب من التخصيص لكنه ليس عينه. وهو كان يذكر طبيعته فيقال إذا ارتكبت العمل الفلاني فكفّر. وكفارتك هي أن تحرر عبداً، ثم في دليل آخر يذكر صفة لهذا العبد فيقول: حرّر عبداً مؤمناً. هناك قال «حرر عبداً» بشكل مطلق وهنا يقول: «حرر عبداً مؤمن» أي أنه قد ذكر صفة له، فهذا تقييد، ولم يقولوا شيئاً آخر أكثر من هذا.

قال الشيخ الأنصاري: أنه أحياناً يكون دليل حاكماً على دليل آخر،

حاكماً ولا ناسخاً له ولا مخصصاً ولا مفيداً. وإنما حاكماً عليه. والحكومة نوع من التفسير بشكل آخر، روحها هو نفس روح التخصيص والتقييد لكن لسانها يختلف عنهما. مثلاً يقول «أكرم كل عالم» ولا يستثني بعدها فيقول مثلاً «إلا علماء النحو» وإنما يقول «النحوي ليس عالماً». والمثال الأفضل لها هو أن يقول: «إذا شككت في الصلاة بين الأقل والأكثر فابنِ على الأكثر ثم صل صلاة الاحتياط بالشكل الفلاني» ثم يقول بعد ذلك: «لكن شك كثير الشك ليس شكاً» لا يقول «إلا كثير الشك» وإنما يقول إن شك كثير الشك ليس شكاً. فينكر أن يكون هذا الشك شكاً. وهو لا يريد أن ينكر كونه شكاً واقعاً وإنما لسانه لسان إنكار.

ثم قال الشيخ الأنصاري بعد ذلك: عندنا الكثير من نصوص الإسلام لسانها لسان تفسير، وبلسان التفسير أحياناً يخرج الفرد إخراجاً موضوعياً، وأحياناً يدخل الفرد كذلك.

قديماً كانوا قد اكتشفوا قواعد حاكمة أيضاً لكنهم لم يبينوا نحو تصرف القواعد الحاكمة بهذا الشكل ـ أي بنحوا الحكومة ـ وإنما بنحو آخر.

لقد وضع الإسلام قاعدة باسم «لا ضرر» وقاعدة أخرى باسم «لا حرج». وهاتان القاعدتان حاكمتان وناظرتان لجميع القواعد والقوانين التي وضعها الإسلام في العبادات والمعاملات وفي كل مورد آخر. يقول في أحد الموارد: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[1] وهذا قانون في العبادات. ويقول في مورد آخر: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2] وفي موضع آخر: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[3] لقد أمرنا بالوضوء. فلو كنت أتضرر من لمس يدي للماء فقاعدة «لا ضرر» تقول لي لا تتوضأ. أي أنها هنا قد حكمت على قانون الوضوء وحددته. وهناك آية أخرى تقول: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾. وقاعدة

(١) سورة المائدة: الآية: ٦.
(٢) سورة الحج: الآية: ٧٨.
(٣) حديث نبوي.

لا ضرر تقول «لكن لا ضرر» أي أنها قد حددت ذلك القانون بذلك الموضع الذي لا يكون في الصوم ضرر علي.

يمكن أن تقولوا أن أنظار الأشخاص تختلف في تشخيص الضرر. كونها تختلف أمر آخر ومغاير لكون واقع الزمان متغيراً. أحياناً لا يدرك الأطباء أو نفس الشخص أن الصيام مضر بالنسبة له وفي وقت آخر يدرك شخص أخر ذلك. الشخص القروي ما دام الصيام لم يوصله إلى حد الإغماء ولم تصل درجة حرارته إلى الأربعين لا يخطر بباله أن الصيام مضر بالنسبة له. أما الطبيب المتخصص فيمكن أن يقول له أن الصوم الذي يقوم به اليوم مضر له وإن لم يحس بأي ألم لمعرفته بإصابته بالقرحة في المعدة مما يجعل أثر ضرر صومه اليوم يظهر بعد شهرين مثلاً، فتشخيصه أعمق وأدق إلى حد ما، إلا أن الإسلام قد قال على أية حال أن الصيام إذا كان مضراً فهو حرام.

هذه القواعد الحاكمة أي: قاعدة الحرج وقاعدة الضرر ومجموعة من القواعد الأخرى تحكم بالقوانين ولذا فهي متغيّرة في موارد مختلفة. فيمكن في زمان ما أن يرتفع ما بحكم قانون الضرر أو الحرج كما يمكن أن ترفع بعض القوانين في مكان ما وفي ظروف مختلفة.

هذا أيضاً عامل من العوامل التي تحقق المرونة والانعطاف في القانون الإسلامي، وتجعله قابلاً للتطبيق في الظروف المختلفة. الإسلام لا يظهر أي تشدد فيقول مثلاً أنه توضأ حتى لو أدى ذلك إلى موتك أو صم كذلك أو صل. كلا فالإسلام ليس كذلك.

العامل الآخر هو صلاحيات الحاكم الشرعي. ومن دون تشبيه كما ترون في القوانين البشرية أنه في أكثر البلاد تقوم القوة المقننة بوضع القوانين ثم تجعلها في تصرف القوة المجرية. ولكن في بعض الموارد وحيث تقتضي المصلحة بشكل دائم أو مؤقت تعطي القوة المقننة الصلاحيات للقوة المجرية وتخول لها العمل بصلاحياتها (وقد رأينا في أوقات كثيرة أن المجلس يعطي الصلاحيات للحكومة، أي لا يقوم بوضع قوانين بعد ذلك وإنما يخول الحكومة التصرف بحسب تشخيصها. أصل هذا العمل شيء منطقي ولا شغل لي

بموارده) أو في بعض قوانين الدنيا حيث يعطون الصلاحيات في بعض المسائل بشكل كامل لأحد المسؤولين مثل الصلاحيات التي لرئيس جمهورية أمريكا بحسب القوانين إلا أن تأخذها منه هيئة تلك الصلاحيات، ففي البدء يعطونه الصلاحيات [أجل فبلا تشبيه كما في القوانين البشرية] ففي الإسلام قد أعطيت سلسلة من الصلاحيات للنبي ﷺ، أعطاه إياها الوحي لا أنه قد نزل هناك بشكل خاص. ففي مسائل إدارة المجتمع الإسلامي يكون الأمر غالباً كذلك إذ يعمل النبي طبق صلاحياته. ولذا على المجتهد أن يشخص أي عمل للنبي كان وحياً وأي عمل كان بموجب صلاحياته، لأنه لو كان بموجب صلاحياته لكان مختصاً بزمانه ﷺ وحيث قد تبدل الزمان فيمكن أن يختلف الأمر.

لقد ذكرت مثال المتعة سابقاً. وأهل السنة يوافقون على هذا الأمر، ويوجد الكثير من الروايات في صحيح مسلم والبخاري وخصوصاً في صحيح مسلم في أن النبي أين سمح بالمتعة وأين منع منها فأجازها مرتين ومنع منها مرتين. وهذا دليل على أن أصل هذا العمل كان جائزاً ولم يكن من نوع الزنا، لأنه لو كان من نوع الزنا لكان من المحال أن يسمح به النبي حيث أن الإسلام قد حرم الزنا، فيتضح أنه لم يكن من قبيل الزنا. لقد كان أمراً من الأمور الجائزة بحسب أصل الشرع، ويستطيع النبي أن يحرم ويحلل في مورد الأمر الجائز أي يمنع منه في مورد ويسمح به في مورد آخر، فعندما يجيز فقد أجاز بحسب وصفه الأولي، وعندما منع فقد اقتضت المصلحة ذلك.

هذه الصلاحيات انتقلت من النبي إلى الإمام ومن الإمام للحاكم الشرعي للمسلمين. الكثير من التحريمات والتحليلات التي قام بها الفقهاء - وجميعهم يوافقون على ذلك في هذه الأيام - كانت على هذا الأساس. الميرزا الشيرازي بأي مجوز شرعي قد حرم التنباك؟ وكان ذلك تحريماً مؤقتاً أيضاً. إذا كان تدخين التنباك حراماً فهو حرام دائماً فلماذا يقول «اليوم هو حرام»؟ لا دخل لليوم ولا للأمس. ولماذا هو بنفسه يحلله بعد فترة؟ لقد كان هذا بموجب أن الميرزا الشيرازي يعلم أن الحاكم الشرعي يملك سلسلة من الصلاحيات ويستطيع استعمالها في محلها يستطيع في المحل المطلوب أن يحرم الشيء والذي لم يحرم أصل الشرع أو على الأقل الشيء الذي لا يملك الفقيه دليلاً

على حرمته (وهذا غير المورد الذي يحلله لمصلحة مهمة مع وجود دليل على حرمته إذ أن ذلك يدخل في باب التزاحم) فيستطيع الفقيه بموجب صلاحياته أن يحرم شيئاً مما لا دليل في أصل الشرع لا على حرمته ولا على وجوبه فلا هو حرام ولا واجب وإنما مباح. وقد، بحث الميرزا النتائني هذه المسألة في رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة[١].

نظرتان حول الجبر التاريخي.

كما قد ذكرنا فإن بحثنا حول حاجات العصر يتم في قسمين حيث أن الإشكال الذي في هذا البحث هو إشكال انسجام أمر ثابت في ذاته (أي الإسلام) مع أمر متغير في ذاته (أي حاجات الزمان) وكل الإشكالات تنشأ من هنا.

فيجب أن يبحث حول الإسلام هل هو كذلك: فهل الإسلام ـ الذي من المسلم أنه دين خالد وثابت بمعنى أنه غير قابل للنسخ ـ وضعه الداخلي بالنحو الذي يتقبل التغييرات في داخله ويقوم بنفسه بتغييرات تتلاءم مع العصر من دون أن يكون هناك نسخ؟ هل الإسلام له وضعية كهذه أم لا؟ لقد كان هذا القسم الأول من بحثنا واستنتجنا أنه ليس كل تغيير يستلزم النسخ، ويمكن للقانون أن يلاحظ الأوضاع المتغيرة من داخله وضمن سلسلة من الأصول الثابتة.

القسم الثاني من بحثنا يرجع إلى الأصل الثاني أي الزمان. لقد فرض في الأشكال أن حاجات الزمان متغيرة مئة بالمئة ولا يمكن أن تكون ثابتة والزمان لا يخلد شيئاً ولا يسمح بالخلود لشيء. الأصل الوحيد الخالد في العالم هو أنه لا شيء خالد.

لقد بحثنا حول ذلك الأصل الثابت واستنتجنا أنه ليس صحيحاً أن قوانين الإسلام ثابتة بمعنى أنها لا تقبل التغيير في نفسها. فإذاً قد ثبتت قابلية الانعطاف (المرونة) من تلك الجهة.

ماذا بالنسبة للزمان؟ هل علينا أن نرتضي هذا الأصل بهذه الشمولية والعمومية من أن الزمان يبلي كل شيء؟ أي هذا أصل الولادة ثم الرشد ثم

---

(١) هناك مقدار قليل من آخر هذه الجلسة لم يسجل على الشريط.

الشيخوخة والعجز ثم الفناء والموت هل هو أصل حاكم على كل شيء؟ أو لا والأمر إنما هو كذلك بالنسبة للظواهر (أي التركيبات المادية للعالم) فقط إذ لا يوجد أية ظاهرة من ظواهر العالم الطبيعية والمادية إلا وهي كذلك. لكن كلامنا ليس حول الظواهر وإنما حول قانون.

لقد قلت سابقاً أنه تارة يكون كلامنا حول أن النبي ﷺ هل سيبقى في العالم إلى الأبد أم لا؟ فمن البديهي أن الجواب لا، فالنبي موجود من موجودات العالم وسوف يموت عاجلاً أو آجلاً: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾[1] لكن تارة يكون الكلام حول نفس الإسلام بصفة كونه قانوناً، أي بصفته جهاز فكري يحتوي على سلسلة من المعارف والنظريات تجاه الكون وسلسلة قوانين عملية تربوية، وبحسب الاصطلاح بصفته إيديولوجية. فهل أن كل إيديولوجية يجب أن يكون لها مصير ظواهر العالم حتماً؟.

وهذا المطلب أيضاً يجب أن نبحثه في قسمين: أحدهما تلك النظريات العامة التي تقول: «أن الإيديولوجية لا يمكنها أن تبقى إلى الأبد» أي أن كل الإيديولوجيات أيضاً لها نفس المصير الذي للظواهر، طبعاً البحث هنا له جهة عمومية إلى حد كبير. ونحن علينا أن نرى هل هذا الأصل العام صحيح أم لا. والقسم الثاني من البحث بحث جزئي أي يضع الإصبع على مسائل مشخصة معنية مما هي الأهم والأساس. وذلك بأن لا نبحث حول ذلك الأصل العام أنه «كل إيديولوجية محكومة بالزوال والفناء والعدم» وإنما نبحث مثلاً حول أن القانون الفلاني من القوانين الإسلامية الذي يناسب ظروف وأوضاعاً خاصة من حياة البشر وقد تغيرت تلك الظروف فذلك القانون إذاً لا يستطيع أن يبقى. وهذا ما ذكرته في اليوم الأول من أنه يجب تتبع الأمثلة والمصاديق وإن المسائل يجب أن تطرح بشكل مستقل. في البدء نطرح ذلك البحث العام. النظرية التي قبل أي نظرية أخرى يلزم منها عدم كون أية إيديولوجية ثابتة ودائمة وخالدة هي النظرية الماركسية وبشكل عام نظرية الماديين حول الإنسان، وذلك بلحاظين: أحدهما بلحاظ ميول الإنسان وبعبارة أخرى غرائز الإنسان الأصلية وهو أن الإنسان ـ ولا شك أن

---

(١) سورة الزمر: الآية: ٣٠.

الإنسان هو الذي أوجد التاريخ ـ ما هي القوة التي تحكمه؟ أي ما هي القوى الأصلية الحاكمة على غرائز الإنسان؟ واللحاظ الآخر من ناحية فكر الإنسان أنه هل الفكر هو مجرد ظواهر مادية وتابعة للقوانين المادية للعالم بشكل يجب أن يتغير الفكر جبراً بتغير الظروف المادية؟ وبحسب الاصطلاح فالعقل أليست له أية أصالة ولا استقلال له عن المادة والظروف المادية لكي يبقى العقل والفكر أو الأصول العقلانية والفكرية ثابتة مع تغير الظروف المادية؟.

نحن نعلم أن الماركسيين يقولون بجبر التاريخ على أساس نظريتهم المادية وذلك بلحاظين: بلحاظ أنهم يرون أن الإنسان موجود مادي مئة بالمئة وكذلك بلحاظ أنهم يرون الإنسان مادياً من ناحية متطلباته أي أن مطلوب الإنسان وهدفه الأصلي في الحياة والعالم هو تلك المصالح. فالإنسان بالضرورة بحكم فطرته قد خلق طالباً للمصلحة وعبداً لها. طبعاً نستطيع أن نعمم المنفعة لمعنى «الخير» لكن ليس المقصود ذلك الخير الذي يتكلم عنه الحكماء حتى يعمم إلى غير الأمور المادية أيضاً. وإنما مقصودهم هو تلك الأمور القابلة للتبديل والمبادلة، أي الأمور المادية، الأمور التي يمكن بيعها وشراؤها وتبديلها بالمال، وباختصار الأمور الإقتصادية. وكل شيء آخر تفكرون به من قبيل الثقافة والأخلاق والدين والنفس فليس له أصالة بالنسبة للإنسان، وإنما هي أشياء طفيلية بالنسبة لمسائل البشر الإقتصادية. البناء التحتي هو المسائل الإقتصادية وتلك الأمور هي البناء الفوقي، فهي في الواقع تجليات عن تلك الميول وعن ذاك البناء التحتي وعن تلك التشكيلات التي تحكم حياة البشر المادية، وعندما تتغير الظروف المادية للحياة أي يتغير البناء التحتي بتغير كل شيء، فالفكر يتغير والأصول الفكرية ـ وحتى الأصول الأولية الفكرية ـ تتبدل. فالأصول الأولية لفكر الإنسان ـ التي هي تعد بديهيات أولية ـ لا أصالة لها، فعندما يتغير ذلك البناء التحتي تتبدل الأصول الأولية والثانوية للفكر والقوانين والمقررات بنفسها وبشكل قهري لا بالاختيار إذ لا تستطيع أن تبقى ثابتة. ووجدان الإنسان سواء وجدانه الفلسفي أو الأخلاقي أو الفني أو أي وجدان للإنسان يخطر في بالكم فإنه يتغير بتغيير الظروف الإقتصادية. وبالطبع فإن القوانين التي وضعها الإنسان في كل المجالات ومن جملتها تلك التي

وضعها في مجال نفس الاقتصاد عندما تتبدل الظروف فالقوانين التي هي متناسبة مع الظروف السابقة يجب أن تتبدل، وسائر الأمور أيضاً تتغير بنفسها. وهذا هو ما يسمونه اليوم «بجبر التاريخ».

بالنسبة لجبر التاريخ أود ذكر كلمة. جبر التاريخ يعني «الضرورة التي هي من لوازم الظروف التاريخية» وهو تطبيق قانون العلية في تاريخ البشر وحوادثهم. مثلاً عندما تريدون تطبيق قانون العلية في المسائل الجوية فهذا يكون جبراً في المسائل الجوية. قانون العلية يعني أن أي معلول هو تابع لظروف خاصة وعلل معينة ومع تحققها يصير تحقق ذلك المعلول قطعياً وضرورياً وحتمياً ولا يتخلف، ومع عدم تلك العلل فتحقق ذلك المعلول محال وممتنع. هذا هو معنى الجبر وقانون العلية.

أحياناً نطبق قانون في المسائل الجوية، وأحياناً في المعادن، وأحياناً في النباتات، وأخرى في الحيوانات. وأحياناً أخرى أيضاً نطبقه في حياة الإنسان. ففي هذه الصورة إذاً أخذناه بمفهوم مطلق فهو كلام غير قابل للإنكار، أي أن تاريخ الإنسان غير خارج ولا مستثنى عن قانون العلية.

ولذا فالقرآن المجيد له تأكيدات حول السنن، وخصوصاً السنن التي تطبق في تاريخ البشر. فيقول: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾[1]. وهذا تعبير آخر عن الجبر التاريخي هذا أي «سنن الحياة البشرية اللامتغيرة». وما يقوله القرآن: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾[2] فمصير البشر مرتبط بالوضع الروحي والفكري والأخلاقي لنفس البشر، وما دام هذا الوضع يتغير فمن المحال أن يتغير ذلك، هو تعبير آخر عن جبر التاريخ.

هذا المطلب بشكل عام نوافق عليه، لكن فهم الأشخاص (الناس) لجبر التاريخ مختلف وذلك بلحاظين: الأول بلحاظ أنه ما هي العلل الحاكمة على التاريخ؟ فالشخص الذي يرى أن العلة الحاكمة على التاريخ هي الماديات فقط

---

(١) سورة فاطر: الآية: ٤٣.
(٢) سورة الرعد: الآية: ١١.

يفهم أن جبر التاريخ هو جبر عادي، أما إذا اعتقدنا أن العوامل الحاكمة على التاريخ لا تنحصر بالجوانب المادية وخصوصاً الإقتصادية لحياة البشر وأن الجوانب المعنوية ـ المعنوية في مقابل المادية[١] ـ وعوامل أخرى أيضاً لها دور في دوران التاريخ فنحن أيضاً نظل قائلين بجبر التاريخ لكن هذا الجبر لا ينحصر بالجبر المادي. بناء على هذا فنحن لا ننكر ولا ننفي جبر التاريخ لكن لو كان «جبر التاريخ» بمعنى الجبر المادي الاقتصادي للتاريخ، وباختصار يكون جبراً اقتصادياً فهذا قابل للمناقشة.

واللحاظ الآخر هو أن معنى جبر التاريخ هو أنه ما دامت العلل التاريخية موجودة فالمعلولات التاريخية أيضاً موجودة جبراً فإذا زالت تلك العلل التاريخية فالمعلولات التاريخية أيضاً تزول جبراً. لكن نفس العلل التاريخية ما هي وضعيتها؟ هل هي دوماً متغيرة أم أنه لدينا علل تاريخية ثابتة؟.

لو كان عندنا سلسلة من العلل التاريخية الثابتة ناشئة من فطرة الإنسان فنصير بذلك من القائلين بوجود فطرة للإنسان ونعتقد بكونها ثابتة، وبالطبع فإن تلك الفطرة الثابتة سيكون لها تأثير في مصير الإنسان، ففي هذه الصورة الجبر التاريخي يستوجب الثبات لا التغير، أي أن ما نتخيله أيضاً من أن لازم الجبر التاريخي هو التغير حتماً ليس صحيحاً، فمعنى الجبر التاريخي هو قانون العلية وأن المعلول ما دامت علته باقية فهو باق فإذا عدمت علته ينعدم قطعاً.

الآن لنر ما هي وضعية العلل التاريخية. لا شك أن بعض العلل التاريخية متغيرة وبعض العلل التاريخية الأخرى يمكن أن تكون ثابتة. لا يجب أن يستفاد من كلمة التاريخ مفهوم التغير حتماً. فالعلل التاريخية تعني العلل الحاكمة في حياة البشر.

يبدو أن نظرية الماركسيين أي الجبر التاريخي ـ ذلك الجبر المادي للتاريخ والجبر المادي الاقتصادي ـ لا يمكن قبولها بأي وجه من الوجوه. وهي لم يوافق عليها الآخرون أيضاً حتى الذين يفكرون بشكل مادي ومن بينهم

---

(١) المقصود بالجوانب المعنوية ما يقابل الجوانب الإقتصادية.

راسل. راسل إنسان من المسلَّم به أنه يفكر بشكل مادي لكنه ينتقد هذه النظرية ويقول أنها ليست صحيحة. هو يقول أنه هناك ثلاثة عوامل أصيلة من ناحية الحاكمية في حياة البشر وبالطبع فكل من هذه العوامل الثلاثة له صلاحية وضع البناء التحتي للمسائل الحياتية للبشر. أحدها المصالح الإقتصادية للبشر والثاني المسألة الجنسية (المسألة الجنسية لم تُطرح في الماركسية بشكل مسلَّم). يقول (راسل) أن العامل الجنسي (أو لنقل الغريزة الجنسية) غريزة أصيلة في البشر ولها تقدم وحكومة في كثير من الموارد، أي أنها تخرج العامل الاقتصادي من ساحة التأثير. والكثير من الظواهر والحوادث والمجريات التاريخية معلولة لهذه الغريزة البشرية.

والعامل الثالث هو السعي نحو الكمال أي السعي نحو القوة، وبحسب مفهومنا الأخلاقي السعي نحو الجاه. فطلب الجاه أصيل في البشر، وليس صحيحاً أن الإنسان يريد الموقع والقوة من أجل تأمين المصالح الإقتصادية. كلا فالإنسان يريد الموقع والقوة لأجل نفس القوة ولأجل نفس الجاه. والكثير من حوادث العالم معلولة لهذا الميل البشري. فنحن لا نستطيع أن نفسر هجوم الاسكندر على إيران ومصر وفتوحاته بأنها معلولة للعوامل الإقتصادية لليونايين ذلك الوقت. فعامل طلب الجاه عند الاسكندر إن لم يكن له الدور الأول في تلك الأحداث فمن المسلم به أنه لم يكن بلا تأثير. لا يمكن توجيه التاريخ باتجاه واحد بأن يكون له جذر واتجاه أساسي واحد فقط وباقي التفرعات كلها مترتبة على هذا الاتجاه. فهذا ليس صحيحاً وهو تبسيط للقضايا. فهذان العاملان الآخران يرتضيهما راسل. ويوجد عوامل أخرى غيرهما أيضاً لا يمكن من الناحية العلمية أن نعتبرها غير ملحوظة. أبو علي سينا في النمط الثامن من الإشارات عنده بحث وطبعاً هو ليس حول العوامل التاريخية ومحرك التاريخ وإنما تحت عنوان آخر لكنه يعطي هذه النتيجة. فهو يقسّم اللذائذ البشرية ويجعلها في مراتب فيقول: لا يمكن حصر اللذات البشرية بالمطعوم والمنكوح والملبوس إذ يوجد أشياء أخرى لا تقل قيمتها بالنسبة للبشر عن هذه الأشياء، وفي كثير من الموارد يضحي الإنسان بهذه الأشياء لأجلها، ومنها الشرف والعزة والحرية.

وهذه بنفسها تشكل قيمة معينة للبشر وعاملاً في حياتهم. فكم من الأحيان

يحصل للإنسان مصلحة مادية كالمال والثروة لكنه يصرف النظر عنها ويضحي بها لكونها تجرح إحساسه بالشرف والتحرر. أو العواطف الأخلاقية وحب النوع الذي يجعل الإنسان متصنعاً بالإيثار في حياته، أي يقدم الآخرين على نفسه. وهو ما قاله القرآن الكريم بالنسبة للأنصار: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[١] أو بالنسبة لأمير المؤمنين والزهراء والحسنين عليهم السلام حيث يقول: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾[٢] الإيثار والتضحية بنحو من الأنحاء لأجل النوع، وبعبارة أخرى حب النوع هو بالنسبة للبشر من القيم التي يضحي بمصالحه المادية لأجلها. والعلاقات والعواطف العائلية كحب الأبناء والآباء والأمهات والأخوات والأخوة هي بنفسها أمر مستقل. فهل صحيح أن الإنسان يحب أولاده لأجل مصالحه الإقتصادية؟ أو يحب أباه لأجل ذلك؟ أو إخوانه وأخواته؟ وكم قد أوجد هذا العامل من مجريات تاريخية، أي أن مسار التاريخ قد ينذل بسبب أن أحد ذوي القدرة والتأثير يريد إيصال ابنه إلى موقع ما. معاوية بن أبي سفيان مع علمه ومعرفته الكاملين بعدم لياقة ابنه فقد جعله خليفته تحت تأثير هذه العاطفة. نفس محبة الأبناء هذه مسألة مستقلة في حياة البشر.

وكذلك العواطف الدينية. لا نريد أن نتكلم هذا الكلام من منطلق ديني وإنما اقرأوا التاريخ! لم يكن للعواطف الدينية حاكمية في حياة البشر بشكل مستقل عن المصالح الإقتصادية والجنسية وطلب الجاه؟ نفس التاريخ يحكي أنه كثيراً من الأوقات كانت الأحداث الدينية تتقدم رغم مخالفة المصالح الإقتصادية. وهذا بنفسه أمر إذ الإنسان موجود إيديولوجي أي موجود عقائدي إلى درجة أنه يقول: «أن الحياة عقيدة وجهاد»[٣] فحياة الإنسان بالأصل هي أن تكون له عقيدة ويجاهد في سبيلها، ويعتبرون الإنسان الذي لا يكون في خدمة عقيدته والذي هو فقط في خدمة مصالحه يعتبرونه دون شأن الإنسانية. بناء على هذا فنحن لحد الآن لم نستطيع أن نتقبل الجبر التاريخي بصورة الجبر المادي

---

(١) سورة الحشر: الآية: ٩.
(٢) سورة الدهر: الآية: ٨.
(٣) والاستاذ الشهيد في كتاب الإنسان الكامل قد أظهر التردد في كون هذه الجملة حديثاً عن الإمام الحسين عليه السلام.

الاقتصادي حيث يكون أسس الأساس هو المسائل والظروف الإقتصادية وعندما تتغير الظروف الإقتصادية بشكل قهري فيجب أن يتغير كل شيء. طبعاً لا شك إن العوامل الإقتصادية هي من أهم عوامل حياة البشر، أي أن البشر لا يستطيعون العيش دون اعتناء بهذه المسائل. وربما لا يستقيم هذا مع المفاهيم التي نتفوه بها باختلاط بالغ. لكننا نرى أن نفس هذا الإسلام الذي أعطى كل هذه الأهمية للإيمان وأمثال ذلك وللأشخاص الذين يجاهدون في سبيل الله، وعبر عن الجهاد واقعاً بالجهاد في سبيل الله، لا في سبيل البطن ولا في سبيل المصالح الإقتصادية، فهو في نفس الوقت يؤكد بالنسبة لهذا بأن المعاش والحياة من ضرورات الحياة البشرية، وأن الإنسان لا يستطيع أن يتمرد على هذه العوامل إلى الأبد. لا يستطيع جميع أفراد البشر أن يتمردوا على هذه العوامل وإلى الأبد، وإذا تمرد شخص ما فليس جميع الأفراد كذلك. وإذا تمرد المجتمع كذلك مؤقتاً فهو لا يستطيع ذلك إلى الأبد. وهذا الأصل «من لا معاش له لا معادلة» أصل أساسي جداً. ويوجد في الكافي هذا الحديث أن النبي الأكرم ﷺ قال: «اللهم بارك لنا في الخبز» لولا الخبز ما صلّينا وما تصدقنا ولا صمنا». ويقول العارف الدرويش مولوي أيضاً: «لقد كان الإنسان في البدء أسير الخبز». ومراده بقوله في البدء أي أن الإنسان يحس بهذه الحاجة قبل أي شيء.

فنحن إذاً لا نريد أن ننفي حاكمية العامل الاقتصادي وإنما نريد نفي الانحصار بهذا العامل ونفي هذه الأصالة المطلقة من بناء كل العوامل الأخرى على هذا العامل وكونها وجدت بسببه، وأن أدنى اهتزاز يصيب هذا العامل يؤدي إلى اهتزازها جميعاً. فليس الأمر كذلك إذ من الممكن أن تهتز العوامل الإقتصادية دون أن تهتز العوامل التي بنيت على أسس أخرى لأن تلك الأسس لا تزال ثابتة. من الممكن أن تصير العوامل الإقتصادية بسبب الارتباط والصلة علة لتغيير سائر العوامل، كما أنه من الممكن أن تصير تلك العوامل علة لتغيير هذه، فكل من العاملين موجودان أي أنه من الممكن للعقيدة والإيمان أن تجعل العوامل الإقتصادية تابعة لها.

نتقل هنا بعض العبارات من كتاب «بعتق أيديولوثري» للمهندس مهدي

بازركان. حيث يذكر الكاتب أمر يتعلق بالإيديولوجيات المحدودة للبشر وكلامه صحيح. وهو مبني على أساس أن الأيديولوجيات على قسمين (وهذا الأمر أيضاً نحن نوافق عليه): فبعض الأيديولوجيات أو الطروحات تتعلق من الأصل بظروف حياتية خاصة كأن نواجه الآن في طهران مشكلة ازدحام في السير[١] ويقوم شخص بإعداد خطة لحلها، فهو بالطبع لا يستطيع أن يدعي في أي وقت من الأوقات أن خطته صحيحة لكل الأزمان والأمكنة، وإنها مثلاً مناسبة لبومباي، وأنها تصلح مثلاً لإجرائها بعد مئة سنة أيضاً. كلا فهذا ليس صحيحاً، إذ أن هذه الخطة تتعلق بهذه الظروف الزمانية والمكانية الخاصة، وعندما تتغير تلك الظروف فالخطة أيضاً تتغير.

لكن يوجد بعض الطروحات مما لا ترتبط بهذه المشاكل أصلاً، وإنما ترتبط بالمشاكل الموجودة على مستوى أشمل بالنسبة لحياة البشر، والتي هي ثابتة ولا تتغير حيث أنها الخطوط الأصلية لحياة البشر، مثل هل أن حياة البشر قائمة على أساس تساوي الأفراد أم التفاوت؟ «هل يجب أن تتفاوت حقوق أفراد البشر بحسب العرق أو اللغة أو المنطقة أم لا؟» يجب أن نعطي جواباً فإما أن نقول «نعم» وإما أن نقول «لا» فلو قال شخص «لا» فهذا يكون جواباً لجميع الأزمان والأمكنة، ولا يمكن قياسه مع الطرح الذي وجد لأجل حل مشكلة ازدحام السير في طهران، والذي هو يمكن أن يكون صحيحاً لمدة عشرة سنوات أما بعدها فلا يصح.

ويقول بالنسبة لأيديولوجيات البشر:

«مع أنها تختلف مع بعضها اختلافاً فاحشاً وأحياناً يحصل فيها خلافات إلا أن كلا منها في ظرفه الزماني والمكاني وفي الإطار الذي وجدت ضمنه ـ حيث أن الكثير من الطروحات معلولة لظروف خاصة زمانية ومكانية أيضاً ـ إذا لم نقل أنها كانت صحيحة ومفيدة مئة بالمئة لكنها قابلة للدفاع عنها من جهات كثيرة، أما خارج ذلك الإطار أي في ظروف أخرى فهي تفقد قيمتها وأثرها».

---

(١) في هذا المثال لا يصح التعبير الإيديولوجية وإنما يمكن تسميته «خطة».

ثم بعد ذلك يدخل في كلام كارل ماركس والذي كأنه أيضاً لا يرتضيه. وهو يذكر هذا الكلام بمثابة أصل عام. فيقول:

«ليس هناك نظام اجتماعي يزول قبل أن تصل قوى» الانتاج المتعلقة به إلى درجة التكامل (حيث أن العمدة والأساس هي طاقات الانتاج) ولا يمكن أن تظهر في وقت من الأوقات علاقات انتاجية جديدة راقية قبل أن تنضج وتبلغ الظروف الوجودية للعلاقات في رحم المجتمع السابق».

نفس علاقات الانتاج تطوي مساراً من العلية والمعلولية. فعلاقات الانتاج هذه والتي هي جبرية ومادية وتتغير ـ لازم كلامهم وإن كانوا لا يرفضون ذلك ـ بشكل قام خارج اختيار البشر. وهي تطوي مسيرتها. بالشكل الذي قسم فيه هؤلاء الأزمان من ناحية اقتصادية إلى عهد الاشتراكية البدائية ثم عهد الملكية والعبودية والإقطاعية ثم عهد البورجوازية وبعده الرأسمالية ثم عهد الاشتراكية.

وهذا معنى ما يقولونه من أن لازم كلام الماركسين هو الجبر المطلق بمعنى نفي الاختيار، الجبر الذي يوصل حتى دور البشر إلى الصفر بشكل تام، أي يجعل دور حرية الفرد صفراً بشكل تام.

«لذا فالبشرية إنما تلاحظ دوماً المسائل التي تقدر على حلها وكل مسألة إنما توجد حين وجود الظروف المادية اللازمة لحلها أيضاً أو على الأقل تكون على وشك التشكيل والإيجاد».

هذا بشكل عام صحيح لكن عمدة المطلب أنه يريد أن يقول أن تلك الظروف المادية اللازمة هي دوماً محدودة بزمان ومكان خاصين.

«فالنهج الحديث في الانتاج الذي يوجد في محيط إيديولوجي معادي إذا لم يكن متيقظاً فإنه يزول قبل أن ينمو، أما ضغط الإيديولوجية المناسبة للنظام القديم فيزداد يوماً بعد يوم حتى يقترب من نقطة الغير القابلة للتحمل ويصل وقت انكساره».

العجيب هو أن هؤلاء السادة الذين يقولون بالتغيير وعدم الثبات والخلود

بالنسبة لكل الأيديولوجيات والأنظمة لا يقولون بذلك بالنسبة لأيديولوجيتهم مع أن هذا اسثناء يقولون ـ ولعله صحيح أيضاً، أي عندما نقول أنه صحيح بحسب كلام الآخرين صحيح ـ أن البشر قد قطعوا عهوداً تاريخية من ناحية الظروف المادية للحياة: عهد الصيد الذي كان بنظرهم عهد الاشتراكية الأولى. ثم ظهر عهد الزراعة. وفي العهد الزراعي حيث وجدت مسألة الأرض وظهر موضوع «الاختصاص» وجدت الملكية. وعندما وجدت الملكية أوجدت تبعاً لها العبودية واختلاف الطبقات. ثم وجدت بعد ذلك في ظروف أخرى البورجوازية، وإلى آخره حتى يصل الأمر إلى عهد الاشتراكية حيث يتحقق الفتح بشكل تكون الاشتراكية آخر عهود البشر والنظام الخاتم. فلا يقولون بوجود عهد آخر بعد الاشتراكية، كلا فعندما تصل إلى هنا تكون قد وصلت إلى نهايتها. هذا بأي دليل فكما أن الاشتراكية الأولى ـ بحكم الضرورة ـ تبدلت بالملكية، فلم لا تنتهي هذه الاشتراكية الثانوية. والتي هي على مستوى أعلى ـ بحكم الضرورة ـ إلى نوع من الملكية على مستوى أعلى أيضاً؟.

البعض قالوا أن «حركة التاريخ حركة حلزونية» أي حركة دائرية ففي نفس الوقت الذي يتجه فيه ذلك الشيء المتحرك نحو الأعلى فهو يصل إلى النقطة الأولى، لكن لا للنقطة الأولى بعينها وإنما إلى محاذاتها في سطح أعلى، ثم تتحرك هكذا أيضاً في سطح أعلى. ويطوي التاريخ مسيرته بهذا الشكل. فلم لا تعود الاشتراكية الثانوية مرة أخرى إلى الملكية الفردية لكن في سطح أعلى وبشكل أكمل؟ يقولون عن كل فكر أنه قابل للشيخوخة إلا الماركسية. ثم ينقل هنا أيضاً أنه:

«في نظر لينين فإن الفلسفة والنظرية الماركسية بمنزلة عقيدة ومذهب (أي كما أن أصحاب المذاهب يرون المذهب أمراً خالداً وغير قابل للتغيير والنسخ فهو يرى الماركسية كذلك) يقول لينين في كتاب المادية والانتقاد التجريبي حول الماركسية ما يلي: أنتم لا تستطيعون حذف حتى فرضية واحدة من الفرضيات الأساسية أو جزء ذاتي من الفلسفة الماركسية من دون أن تكونوا قد تركتم حقيقة واقعية، ومن دون أن تسقطوا في أحضان أكاذيب الرجعيين البورجوازيين. فلسفة ماركس كمثل قطعة من الفولاذ المحكمة».

ففي نظر هؤلاء السادة إذن إن الماركسية على الأقل في أجزائها الذاتية لا تتغير. وينقل نفس هذا الكتاب أيضاً أن لينين ومن دون أن يصرح بقيامه ببعض التغيرات في الماركسية فقد قام بتغييرات كثيرة فيها بذكاء، لكنه في نفس الوقت يرتضي هذا الكلام أيضاً من أن أصول الماركسية لا تقبل التغيير مثل الفولاذ المحكم والذي لا يتغير.

من أين أتى هذا الاستثناء؟! إذا كان كل شيء يتغير فالماركسية أيضاً يجب أن تكون تابعة لظروفها التاريخية. الظروف التاريخية بحسب اعتقادكم لا يمكن أن تبقى ثابتة فالماركسية أيضاً لا يمكن أن تبقى ثابتة. ويذكر أيضاً عبارة أخرى في هذا المجال فيقول:

«قال لينين أن أفضل قسم من فلسفة ماركس الإجتماعية هو هذه الفرضية إن نظام الانتاج الاقتصادي هو الجهاز الذي تبتني عليه كل المؤسسات الأيديولوجية والإجتماعية للمجتمع. وفي عقيدة ماركس أن التصورات أو الأفكار والعقائد في مجتمع ما لا تكشف عن عين الحقيقة وإنما تعطي صورة مبهمة ومموهة عنها مع أن الدوافع العقائدية لم تكن أسباباً وعللاً أصيلة وإنما المحرك الواقعي هو القوة الجبرية للمصالح، وعلاقات الطبقات والأيديولوجية إنما تكون مخلوقة للظروف الإقتصادية. وفي الحقيقة فعقائد وأفكار كل فرد انعكاس لأفكار الطبقة التي وجد ذلك الفرد مرتبطاً بها».

ونفس هذا الكلام وارد بالنسبة لماركس: فماركس قد عاش في ظل ظروف اجتماعية خاصة تلك الظروف الإجتماعية التي كانت تحكم الشعب الألماني مثلاً ـ طبعاً في المدة التي كان فيها ماركس هناك ـ يجب أن تكون حاكمة عليه والظروف التي كانت تحكم الشعب الإنكليزي ـ في الوقت الذي كان فيه ماركس هناك ـ قد حكمت عليه أيضاً. وعلى هذا الأساس فماركس لا يستطيع أن يفكر بما هو مضاد لما تستوجبه الظروف الإقتصادية لزمانه فاضطر لأن يكفر بهذا الشكل. فهل الظروف الإقتصادية لألمانيا اليوم هي نفس الظروف؟ هل ظروف الدنيا اليوم نفس ظروف ألمانيا أو بريطانيا في تلك الأيام؟ حيث أنها قد تغيرت فالماركسية أيضاً يجب أن تزول بدورها.

هذا الكلام الذي قالوه والذي نقله حتى غير الماركسيين في كلماتهم بصفته كلاماً جميلاً وهو أن «كل شيء تابع لظروفه التاريخية وقضائه الاجتماعي، وعندما يتغير القضاء الاجتماعي والظروف التاريخية فذلك الشيء يزول من الوجود وعلى الأقل يتوقف عن الحركة ويريد أن يبقي المجتمع ثابتاً وقائماً على وضعه».

السيد المهندس يذكر مثلاً خلاصته أنه عندما يريدون أن يبنوا مدينة فتلك المدينة لها خطة عامة تعين من جانب مهندسي البلدية ولا دخل للناس فيها وهم أحرار في أن يبنوا بيوتهم فمن هذه الخطة بأي شكل وكيفية يريدون. فتلك الخطة العامة ثابتة، وما هو قابل للتغيير وتسمح البلدية بتغييره هو شكل وكيفية البيوت، فهي تسمح بأن نبني هنا بهذا الشكل وهناك بذاك الشكل. لنفرض أنّا كنا قد بنينا بيوتنا بواسطة الخشب ثم ظهر الحديد بعد ذلك فنهدمها ونبنيها ثانية بالحديد فالبلدية لا تمانع في ذلك. وحياة البشر أيضاً لها جوانب ثابتة كما أن لها جوانب متغيرة ضمن الجوانب الثابتة.

سيكون الآن بحثنا حول الإسلام هو هذا لو ثبت ذلك الأصل العام من أن حياة البشر واقعاً بهذا الشكل لها جوانب عامة ثابتة هي بحكم مدار الحركة ولها جوانب متغيرة هي بحكم مراحل الحركة ـ كمثل كل كوكب ثابت ومتحرك في نفس الوقت حيث أنه متحرك بمعنى أنه لا يكون في نقطة واحدة في لحظتين، وثابت أي أن مداره ثابت ـ فلا يختلف عن مداره مقدار ميلميتر واحد وإنما يتحرك فيه ـ تلك الظروف التي تعين المدار في حياة البشر أي أنها تعين مسار الحركة يجب أن تبقى ثابتة. أما لو كان هناك ظروف متعلقة بمراحل الحياة فيجب أن تتغير. ونحن بالنسبة للإسلام يجب أن نرى هل أن اهتمام الإسلام منصب على مسار ومدار حياة البشر أم على إطار الحياة وإطار الحركة أم على المراحل؟.

نحن نرى أنه هناك سلسلة من القوانين العادية هي قوانين مدارية لا قوانين مرحلية. لقد قلنا أن تشريعات الإسلام إما متعلقة بعلاقة الإنسان بالله، أو بعلاقة الإنسان مع نفسه، أو بعلاقة الإنسان مع الطبيعة، أو بعلاقة الإنسان مع أفراد المجتمع.

في علاقة الإنسان مع الله وبسبب أنها تصير متعلقة بالله فلا يحصل فيها أي تغيير. وفيما هو متعلق بالإنسان أيضاً ما يشكل روح هذا المطلب أيضاً لا يتغير. نعم تحصل بعض التغييرات في شكله مما هو تابع للظروف. ونحن نرى أن نفس الإسلام أيضاً يقول بهذه التغييرات. كمثل الصلاة حيث يقول، صلوا، ثم يقول بعد ذلك صلوا من قيام، فإذا لم تقدروا فصلوا من جلوس، وإن لم تستطيعوا فصلوا مستلقين عل الجانب الأيمن، وإلا فعلى الجانب الأيسر، فإن لم تستطيعوا فصلوا مستلقين، وإن لم تقدروا على ذلك أيضاً فصلوا بالإشارة. فمهما تغيرت الظروف لا يتغير هيكل الصلاة.

الفقهاء يعتقدون أن صلاة «الغرقى» هي واقعاً صلاة لا أنها شيء مكان الصلاة أي أن الإنسان الذي يكون في حال الغرق ويسعى لتخليص نفسه وتكون صلاته بصورة الإشارة فقط ـ ليس فيها ركوع ولا سجود ولا قراءة ولا أي شيء آخر ـ فصلاته واقعاً صلاة. فالصلاة أساساً ماهية تتغير أفرادها كثيراً وتختلف أشكال أفرادها كثيراً، أي أن الركوع والسجود وغير ذلك شكل الصلاة لا روحها. فصلاة الركعتين هي صلاة واقعاً لا أنها شيء مكان صلاة الأربع ركعات، كما أنَّ صلاة الأربع ركعات هي واقعاً صلاة. أي أن الصلاة تكون بالنسبة لشخص أربعة ركعات ولشخص آخر ركعتان، وتكون لشخص من قيام ولشخص آخر من جلوس، ولشخص تكون مع وضوء والآخر بالتيمم. الفقهاء عندهم مسألة اسمها «الأجزاء» وهي أن الصلاة التي نصليها حين الاضطرار تقوم مقام الصلاة التي يجب أن نصليها حين الاختيار أم لا؟ فلو صليناها فهل يجب علينا إعادتها مرة ثانية أم لا؟ يقولون لا فلماذا الإعادة؟ فهذه الصلاة التي صليتها بالتيمم مكان الصلاة الاختيارية ليست صحيحة أنها ليست بصلاة وأنك أتيت بشيء آخر بدلها مؤقتاً وأن الصلاة بقيت أمانة في عنقك. ففي الأصل صلاة ذاك الشخص تكون بوضوء وصلاة هذا الشخص تكون بالتيمم، فهذا لو صلى مع الوضوء لم تكن صلاة بالنسبة له. وكلما تغيرت الظروف ـ كما قلنا ـ فبعض الأقسام المتعلقة بالبشر [في علاقات الإنسان بالله] تتغير كما قلنا.

المثال الآخر السفر. كانوا يقولون في السابق إن «سفر الأربعة فراسخ سفر» لكن اليوم حيث قد تغيرت الظروف ترد هذه الشبهة إنه لماذا يكون أربعة

فراسخ؟ طبعاً هذه المسألة ليست قطعية مئة بالمئة بشكل أن المسافة التي يقطعها الإنسان في سفره والتي تستوجب الإفطار وقصر الصلاة هي حتما أربعة فراسخ. فهذه مسألة اجتهادية وقد طرحت في فقه الشيعة (أحاديث الشيعة) بثلاثة عناوين[1]: حيث يسأل كم ينبغي أن يسافر الإنسان حتى تقصر صلاته؟ فأحياناً كان الجواب أنه «مسيرة بريد» بمقدار المسافة التي يقطعها البريد في اليوم وأجيب في بعض الروايات الأخرى: أنها «مسيرة يوم» أي السفر الذي يحتاج ليوم.

يقول الفقهاء أن الملاك هو أحد هذه الثلاثة: أما الأربعة فراسخ هي الملاك أو مسيرة بريد أو مسيرة يوم. واحتمال البريد ضعيف جداً فالملاك أما مسيرة يوم ثمانية فراسخ ذهاباً وإياباً وقد كانت الثمانية فراسخ تساوي مسيرة يوم.

الآن لو حصل تغيير ما أي لم تعد مسيرة يوم تساوي ثمانية فراسخ وإنما مئة فرسخ أو مئتي فرسخ فهذا الاحتمال موجود بأن يكون الملاك الأصلي في السفر هو «مسيرة يوم». وفي تلك الأيام عندما قالوا «ثمانية فراسخ» فقد كان ذلك لأن ثمانية فراسخ كانت مصداقاً لمسيرة يوم، فلو تغيرت وسائل السفر ووصلت مسيرة يوم من الثمانية فراسخ إلى ثمانين أو ثمانمائة أو ثمانية آلاف فرسخ فيجب أن تتبع مسيرة اليوم. فلو تكلم شخص بهذا الكلام فلا يكون كلامه ضد الإسلام وإنما هو كلام اجتهادي.

نعم يوجد هنا سبب ولذا لم يصر الفقهاء عليه كثيراً، وهو أنه في المسائل التي قد بين في الإسلام على التسهيل والتسامح والسهولة فيها يحتمل أنه لو كان شيء ما وإن كان ملاكاً لمجموعة من الناس في زمان ما لكنه يعمم هذا التسهيل لكل الناس في كل الأزمان لأنه لم يبن على التشديد إذ لو كان هذا الأمر مبنياً على التشديد لقلنا أننا نتبعه لكن عندما يكون مبنياً على التسهيل فيوجد هذا الاحتمال بأن الإسلام قد جعل نفس هذه المسافة ـ التي هي مسيرة

---

(١) في فقه السنة لا يقولون أربعة فراسخ وإنما شيء آخر.

يوم لمن يسافر سيراً على الأقدام ـ ملاكاً لمن يسافر بالجمل ويقطع في اليوم خمسين فرسخاً، أو بالسفينة ويقطع مسافة أكثر من المشي حتماً، أو على الأفراس السريعة التي يبدلونها[1] في الطريق ويتابعون السير وتكون المسافة المقطوعة أكثر مما ذكر حتماً، أو الذين يسافرون اليوم بالطائرات والسيارات. والقسم الآخر الذي يرتبط بعلاقة الإنسان بالطبيعة وهو لا يتغير كثيراً فأحياناً يتغير وأحياناً لا يتغير.

والقسم الآخر من قوانين الإسلام الذي يرتبط بعلاقات الإنسان بالإنسان والذي هو أهم من الجميع. المسائل التي لاحظها الإسلام في علاقات الإنسان بالإنسان هي مما يتعلق «بالمسار» لا «المرحلة» لنفرض أنه قد ذكر شرائط معينة في باب البيع كان قال مثلاً: «لا يحل مال إمرء إلا عن طيب نفسه» فهذا لا يختلف مهما كانت مرحلة الحياة البشرية.

أو قال: يجب ألا يكون البيع غررياً أي أن المقدار والوزن، والمشخصات الأخرى للمبيع التي تترك أثراً في قيمته يجب أن تكون مشخصة وهذه أيضاً ليست من شرائط المرحلة وإنما هي شروط عامة. أو أنه قد قال لا يجب أن يكون هناك رباً في المعاملة. فالربا شيء لو كان غير صحيح فهو غير صحيح في كل زمان، ولو كان صحيحاً لكان كذلك في كل الأزمان، فالظروف المرحلية لا تترك أثراً في مصير الربا ولا تغيره.

أو أن يقول في باب الضمان. «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» فهذا لا يختلف بتغير المراحل وإنما هو يرتبط بالمسار أيضاً».

أو يقول: «يد الأمين مستأمنة» أي لو كان شخص أميناً لمال شخص آخر ـ كان يوضع مال بعنوان الوديعة عند شخص أو يستأجر شخص شخصاً آخر إذ أن يد المستأجر أيضاً يد أمانة ـ فلو تلف المال بيده فذلك يكون على نحوين: إما أن يكون مقصراً أو غير مقصر. إذا كان مقصراً فهو ضامن وإلا فلا يضمن.

---

(١) إشارة إلى الزمان الذي كانوا لأجل إرسال رسالة. يجهزون الخيول السريعة على فواصل معينة وبهذا يصل حامل الرسالة إلى مقصده بأدنى إتلاف للوقت.

إذا استأجرت بيتاً وأنزلت به خسارة معينة فأحياناً تكون قد قصرت فيما هو وظيفتك كمستأجر، مثلاً كان يجب أن تسد حنفية الماء فلم تفعل فجرى الماء على الأرض بمقدار كبير مما أحاط بسرداب البيت وخرّبه فأنت هنا ضامن. لكن أحياناً يأتي سيل خارج عن اختيارك فهنا لست ضامناً. وهذا لا يختص بعصر استعمال الحمير وما أشبه ذلك وإنما الأمر كذلك في كل العصور. حتى مسألة الإرث أيضاً كذلك..

المقدار المسلم به أن أكثر المسائل الإسلامية ـ سواء الفقهية أو الأخلاقية أو الاعتقادية أو الإجتماعية ـ مسائل مسارية أي أنها مثل العلامات التي توضح الطرق وتقول لك أنت عندما تتحرك فليكن ذلك من هذا الطريق. وهذا لا يتغير بتغير الحياة.

طبعاً من الممكن أن توجد مسائل في علاقات الإنسان مع الله أو مع نفسه أو مع المجتمع أو الطبيعة مما تقولون أنها ليست مدارية وإنما مرحلية وهذه تشكل القسم الثاني من بحثنا.

ما هي القوة المحركة للتاريخ؟

في آخر الجلسة السابقة طرحنا مطلباً وتجاوزناه بسرعة لكني أطلب من الأصدقاء أن يبحثوا حوله أكثر إذ أني أشعر بميل نحو هذا البحث، وفي الواقع استطيع أن أقول أنه بالنسبة لي أحد المعميات إذ من جهة أرى أن هذا المطلب قد صار دارجاً بكثرة في دنيا اليوم، ومن جهة أخرى مهما فكرت لا أجد في هذا الموضوع شيئاً مقنعاً. فكيف ذلك؟ هل أن المطلب الأساس ضعيف وبلا أساس أو أن في الأمر شيئاً؟.

وهذا المطلب كان يرجع إلى ما قلناه من أن أحد أدلة أولئك الذين يقولون أنه «لا يمكن لقانون أن يكون أبدياً وخالداً وأن الزمان يغيره قهراً» هو نظرية الجبر التاريخي بتعبير الماركسيين بشكل خاص الذين يعتقدون أن جميع المؤسسات الإجتماعية من الثقافية والقضائية والدينية والأخلاقية والمادية والمعنوية كلها بمنزلة البناء الفوقي القائم على أكتاف العلاقات الإقتصادية لأفراد البشر وكيفية الانتاج وتوزيع الثروة، فالأساس والأصل هناك، وكل تغيير يحصل هناك ـ وهي تتغير جبراً ولا تبقى على حال ويتغير شكلها دوماً كما قد حصل إلى الآن حصلت لها أدوار مختلفة ـ فشئنا أم أبينا ستتغير كل الشؤون الأخرى للمجتمع بالجبر والضرورة.

إذا كان هذا المطلب صحيحاً فيجب أن نوافق على أنه لا يمكن لأي قانون في العالم أن يبقى خالداً، إذ أن نفس القانون هو أحد مظاهر العلاقات الإقتصادية. وعندما يتبدل البناء التحتي للقانون لا يستطيع هو أن يبقى للأبد.

لا شك في أن الإنسان موجود اجتماعي. ومعنى كون الإنسان موجوداً

اجتماعياً من المسلّم أنه ليس مجرد أنه يجب على أفراد الإنسان أن يعيشوا مع بعضهم في مكان ـ كمدينة أو قرية مثلاً ـ وأنه لا يمكن أن تكون حياتهم انفرادية كحياة بعض حيوانات الصحراء الذين يعيشون منفردين (كالأسود والضباع) فلا يعني ذلك مجرد عيشهم مع بعضهم كالقطيع وإنما حياة أفراد البشر قائمة على أساس سلسلة من العلاقات، وفي الحقيقة يتشكل نوع تركيب بين الأفراد، هذا التركيب منحصر بنوع الإنسان فلا يوجد خارج عالم الإنسان تركيب كهذا.

مثلاً أحياناً ننظر إلى مجموعة من الأشجار التي تتابع حياتها في بستانٍ ما فكل شجرة هي مستقلة مئة بالمئة عن الشجرة الأخرى. ولا يرتبط مصير أي شجرة بمصير الشجرة الأخرى، ولا يوجد أي شجرة تكمل الشجرة الأخرى أي أنه لو كان في بستان مثلاً عشرة شجرات تفاح فإنما توجد هذه الشجرة وفي الأرض التي تنبت جذورها فيها والماء والهواء اللذان تستفيد منهما وأقصى ما يمكن أن تلك الشجرات تظلها بظلها وهو أمر لا أهمية له. أي أن الشجرة يكون لها من إمكانية الرشد مع وجود شجرات أخرى في البستان بمقدار ما لو لم يكن هناك أي شجرة، فلو قطعوا كل أشجار ذلك البستان فلن تتضرر تلك الشجرة بل ربما زادت حريتها قليلاً. ولو وجدت ملايين الأشجار هناك أيضاً فلا حاجة لهذه الشجرة للتعاون والتركيب مع تلك الشجرات الأخرى في حياتها.

فحياة كهذه مع أنها حياة اجتماعية ـ أي أنهم قد اجتمعوا في مكان واحد ـ فهي ليست اجتماعية بأي شكل من الأشكال. فهل حياة أفراد الإنسان كحياة الأشجار المجتمعة في بستان واحد؟ قطعاً ليس الأمر كذلك.

ويوجد نوع آخر من الاجتماع يقابل هذا النوع من الاجتماع وهو مثل التركيبات المادية، فالعناصر التي قد اجتمعت في مكان واحد وقد أوجدت الطبيعة أو يد الإنسان منها تركيباً واحداً كمثل الماء المركب من عنصرين من الغاز. فهنا على العكس من الأشجار ويقابلها تماماً حيث لم تبق شخصية الأجزاء أصلاً فالأجزاء قد محيت في هذا الكل وما هو موجود الآن بالماء بخواصه وذاك الأوكسجين والهيدروجين تلك الغازات لا وجود لها بخواصها.

والموجود هو هذا المقدار أن العلم يعرف أن هذا الماء قد تشكل من جزئين لكن لا دور للعناصر المشكلة له وإنما الدور للكل فقط.

فما هو شكل المجتمع الإنساني؟ هل المجتمع الإنساني بهذا الشكل؟ أي أن الأفراد قد اندمجت ببعضها إلى هذا الحد الذي لم يبق لها فيها أية أصالة وأن الأصالة هي للكل: كلا ليس الأمر كذلك فالمجتمع البشري ليس مثل الأشجار أو الأغنام التي اجتمعت في مكان واحد حيث الأصالة للأفراد والأفراد بشكل تام ولا مثل مركب طبيعي أو كيميائي حيث الأصالة للكل بشكل تام. أفراد الإنسان كما أنها محمية في الكل وتابعة للكل فكذلك هي تتمتع وتستفيد من نوع من الاستقلال في مقابل الكل. ولذا فهذا الجزء يستطيع تغيير الكل الذي ينتمي إليه. الإنسان قادر على تغيير محيطه في نفس الوقت الذي هو فيه تحت تأثير محيطه ومحكوم له الإنسان كما أنه تحت تأثير محيطه هو ابن محطيه وبلونه كذلك يتمتع بنحو من الحرية والاختيار والاستقلال في مقابل محيطه وحتى أن له القدرة على تغييره.

الجواب على سؤال ما هي القوة المغيّرة للتاريخ وحسب قول السادة البناء التحتي للتاريخ مرتبط بشأني الإنسان هذين: الأول هو أنه يجب أن نلاحظ كل إنسان من ناحية فطرته الإنسانية، أي نعرف ما هي الغرائز الحاكمة في وجود الإنسان، تلك الغرائز الأصيلة التي يمتلكها الإنسان دون أي تربية وعادة.

يوجد عند الإنسان غريزة حب البقاء وغريزة سد الجوع والعشق والميل للمواد الغذائية والتلذذ من هذه الجهة. ولا شك أنها غريزة أصيلة أيضاً هي الغريزة الجنسية في الإنسان غريزة أصيلة كما أن غريزة طلب الكمال موجودة في الإنسان وأصيلة أيضاً وحتى غريزة الفن والجمال موجودة وأصيلة في الإنسان أيضاً أي أن الإنسان يطلب الجمال لأجل الجمال لا لأجل شيء آخر. وفي الإنسان غريزة البحث عن الحقيقة وحب العلم. وليس العلم مطلوباً للإنسان لمجرد أنه يمنحه القدرة ويحل له المشاكل فقط وإنما نفس العلم له مطلوبية ذاتية، أي أن يعلم الإنسان ما هو الواقع وما هي الحقيقة حتى ولو كانت الحقيقة المتعلقة بجهة المجرات والتي ليس لها أدنى ارتباط بحياته، فذلك أيضاً مطلوب بالنسبة للإنسان.

فلو أردنا أن نبني هذا المطلب أي أن «البناء التحتي لكل شيء هو الاقتصاد» على أن «الغريزة الوحيدة الأصيلة في الإنسان هي غريزة الاقتصاد وسائر الغرائز ليست أصيلة» فسيكون هذا الكلام فاقداً للأساس بشكل واضح. وعلماء اليوم وحتى الماديين في هذه الأيام لا يرتضون هذا الكلام أيضاً. والتاريخ أيضاً لا يرتضي ذلك. والمشاهدات العينية حول الإنسان أيضاً لا تؤيد أن الإنسان يطلب كل شيء لأجل المصالح الإقتصادية! وأن الحياة العائلية ورغبة الرجل في اختيار المرأة ورغبة المرأة في اختيار الزوج كل هذا على أساس تأمين المصالح الإقتصادية فقط! فلا يوجد شيء كهذا إذ التاريخ والمجريات التاريخية لا تدل على ذلك.

لكن يمكن لأحد أن يقول أن نظرية «أصالة الاقتصاد في التاريخ» ليست مبتنية على نظرية «وحدة الغريزة في الإنسان» لتكون الغريزة الوحيدة الأصيلة في الإنسان هي الغريزة الإقتصادية، وإنما تبتني على أصل آخر يقول: أنه يوجد تفاوت أصيل بين الغريزة الإقتصادية في الإنسان وسائر الغرائز (وهو إلى حد ما كلام صحيح) فصحيح أن الإنسان قد خلق محباً للكمال وللجاه وأن غريزة القدرة أصيلة، وصحيح أن العامل الجنسي في الإنسان عامل أصيل وكذلك سائر العوامل، لكن الفرق هو أن رغبات الإنسان الإقتصادية شرط لاستمرار الحياة، أي أنه لا يمكن العيش بدونها بينما سائر الرغبات مع كونها أصيلة ـ أي أن الإنسان لا يريدها كمقدمة للرغبات الإقتصادية ـ فهي في الدرجة الثانية من الأهمية، أي أن الإنسان يفكر أنه يجب أن يبقى حياً ليستطيع تلبية عشقه بعد ذلك، ولكي يستطيع بعدها أن يؤمن الفن والجمال اللذان يريد، ولكي يستطيع أن يسعى وراء العلم فالأساس هو أن يبقى الإنسان حياً. ومن دون سد الاحتياجات الإقتصادية لا يبقى الإنسان حياً أصلاً. وبحسب قول مولوي أن «الإنسان كان في البدء أسير الخبز» فيجب أولاً أن يشبع البطن ثم يسعى الأنسان وراء إيمانه، فما يقولونه من أن «البطن الجائع لا إيمان له» كلام وجيه، أي أنه يجب إشباع البطن أولاً ليستطيع الإنسان اتباع غريزة الإيمان. تقولون أن الإيمان بنفسه غريزة. فليكن غريزة لكن الأساس هو أن البطن يجب أن يشبع أولاً. الجاه والقوة والمركز والمقام وكل ذلك إنما يكون بعد أن تشبع

البطن. الإنسان عندما يكون جائع البطن فلأي شيء يريد الجاه؟ ولأي شيء يريد المقام؟ ولأي شيء يريد المركز؟ وماذا يعني الكمال؟ في البدء يجب أن يشبع بطنه. حتى العامل الجنسي أيضاً كذلك. فالإنسان بعد شبع بطنه يسعى وراء عواطفه. إذا كان البطن جائعاً فمن الممكن أن يبقى الإنسان إلى آخر عمره أيضاً دون اختيار زوجة لأنه في الدرجة الأولى يجب أن يسعى وراء الخبز.

يحكى أن شاباً كان قد عشق وكان أبوه يؤمن له معيشته ولم يكن قد ذاق حلاوة الدنيا ومرارتها بعد. وقد رأى أن أباه قليل الاهتمام بهذه الأمور فظن أن عقل أبيه لا يستوعب ذلك وأنه لا يدركه أصلاً فقال: «لم لا يفهم أبي معنى العشق؟ ولا يفهم معنى العاشق؟» فلام أباه يوماً وطرح معه شيئاً من عوالم عشقه تلك فقال (شعراً):

أيها العزيز! أنت لم تر مظهر الحسان بوجوه كالأقمار ولم تر ضفائرهن الجميلة ولم تقعد زاوية من ألم العشق ولم تر تلك اللحظة من وصول الأعزاء (المعشوق) ظناً منه أن أباه لا يفهم هذه الأمور ولم يرها. فقال أبوه (شعراً): ابني العزيز: أنت لم ترَ سفرة خالية من الخبز ولم ترَ نزاع العيال وبكاء الأطفال. ولم تجلس زاويةً من ألم الديْن وذله ولم ترَ تلك اللحظة حين وصول الضّيق فلو رأيت تلك الأمور لنسيت العشق.

الجوع إذا وجد ينسي الإنسان كل شيء من العشق أو الإيمان أو العلم أو الفن والجمال. فالإنسان إذاً نظره في الدرجة الأولى إلى المسائل الإقتصادية. فعندما يتغير اتجاه عقارب المسائل المرتبطة بالبطن شئنا أم أبينا ـ حيث أن هذا هو الشرط الأولي للحياة ـ يجب أن يتبعه كل شيء. وقد قال النبي ﷺ أيضاً: «من لا معاش له لا معاد له».

إذاً يمكن لقائل أن يقول أن هذه المسألة لا علاقة لها بهذا الطلب. من أنه نريد أن نثبت من ناحية علم النفس أن «الغريزة الوحيدة الأصيلة الحاكمة عند البشر هي الغريزة الإقتصادية وسائر الغرائز لا أصالة لها» لكي تقولوا أن علم النفس يكذب هذا المطلب وأنه يقول بوجود غرائز أخرى للإنسان. كلا

فنحن لا نتكلم من هذه الجهة وإنما نتكلم خلال هذه النظرة الخاصة أنه بين البنى الإجتماعية يوجد بنى اقتصادية وبنى أخرى، لكن البشر دوماً يرون أنه إذا لم تكن البنى الإقتصادية موجودة فلا حياة بينما إذا لم تكن تلك البنى الأخرى موجودة يمكن الحياة وإن كانت لو وجدت لكانت جيدة ولازمة. وهذا معنى أنها إذا تغيرت (البنى الإقتصادية) يتغير كل شيء.

فمن الممكن إذن أن يتكلم شخص بهذا الكلام. طبعاً نفس الماركسيين لا يقولون بهذا فالماركسيون يعتقدون واقعاً أن سائر البنى طفيلية، وأنها في الواقع انعكاس وتجلٍّ وبمعنى ما مقدمة للبنى الإقتصادية لا لأنها مستقلة في أنفسها ولكن تلك أهم بالنسبة للبشر. كلا فهم ينفون عنها كل استقلالية.

لكن حتى لو أردنا أن نتكلم بهذا الشكل يظل المطلب غير صحيح، لأنه يعني أنه كلما دار أمر البشر بين الجوع وأي من تلك (الغرائز) فعامل الجوع هو المقدم. حسناً، لكن هل كان مجرى التاريخ دوماً رهن هذه الأمور؟ أفهل كان البشر دوماً خاضعين للجوع بشكل أنه كلما حلّ غير مجرى التاريخ؟ كلا فليس كذلك.

إذ معنى هذا الكلام هو أنه «عندما يشبع الإنسان تنشط غرائزه الأخرى» فإذاً هي دولاب تغيير التاريخ، وهي التي لها في دورة التاريخ سهم وافر.

هذا عدا عن أنه نحن لا نرتضي هذا الحد أيضاً من أن حاكمية الغريزة الإقتصادية على جميع أفراد البشر أقوى من كل الغرائز الأخرى. فالإنسان في التاريخ يقوم بتضحيات سواء التضحيات المؤدية إلى بذل نفسه أو التضحيات المبنية على نوع من الشدائد كبذل الأولاد والأموال والثروة لأجل العقيدة أو العصبية. فهناك عندما يحرك التاريخ العصبية ماذا تقولون؟ ابن خلدون الذي يعد مؤسس علم الاجتماع من الأشخاص الذين يعتمدون كثيراً على العصبية، ولعله يرى أصالة للعصبية أي الارتباط الروحي أو العرقي وأمثال ذلك.

الإنسان أحياناً يضحي بنفسه لأجل التعصب الذي يملكه تجاه عرقه أو وطنه وجنسه وعقيدته. وهذا شيء أكثر من الجوع. الجوع يظل حاكماً على الإنسان إلى الوقت الذي يكون الشرط الأولي للإنسان هو البقاء حياً كيفما كان فيقول أريد البقاء حياً وهذا لا يتم من دون خبز فالخبز هو الأصل إذن. لكن

تاريخ البشر ليس كذلك تاريخ البشر ـ لا أقل نصفه ـ يقول: لأكون أولاً سيداً حراً مستقلاً شريفاً ثم لأعيش، فلا أريد حياة لا حرية فيها ولا استقلال ولا شرف، ولا الحياة التي تكون عقيدتي وإيماني فيها مسحوقين. لقد كان هذا الأمر في البشر دوماً والآن هو كذلك.

عندما منع جيش معاوية جيش علي عليه‌السلام من الماء قال أمير المؤمنين عليه‌السلام لأصحابه جملة أحدثت فيهم هيجاناً بشكل طردوا فيه جيش معاوية عن شريعة الفرات خلال مدة قليلة قال: «ألا وأن معاوية قاد ثَمةً من الغواة».. ثم قال ما خلاصته أنهم أخذوا الشريعة لكي تبقوا عطاشى ويستأصلونكم من هذا السبيل «رووا السيوف من الدماء ترووا من الماء فالموت في حياتكم مقهورين والحياة في موتكم قاهرين»[1] فليت الحياة والموت بأن يتنفس الإنسان أو لا يتنفس، فالإنسان الذي يموت منتصراً حي والذي يبقى محكوماً ميت.

هذه غيرة في البشر، حس في البشر. يوجد شعر أيضاً في هذا المجال لفردوسي. يقول:

موت الشخص وبكاء الأصدقاء أفضل من الحياة مع طعن الأعداء.

عار لي هذه الحياة أن أكون سيداً فأصير عبداً.

وفي الحقيقة فإن حساً كهذا كان موجوداً في البشر بشكل دائم إذ لم يكونوا يقيسون كل شيء بمقياس البطن والشبع والجوع والمسائل الإقتصادية والأمور القابلة للمبادلة.

يقول مشكان الطبي المعروف الذي كان حياً أوائل عمرنا وقد توفي وقد كان فاضلاً جداً له شعر يضمنه ببيتين من شعر «عنصري»[2] الذي هو مشهور جداً. يقول:

العمر عزيز لا يصح صرفه في الغم، أجل فلا يصح أن تظلم نفسك.

السيف والقلم وإن كانا كلاهما فعالين لكن ما يفعله السيف لا يقدر عليه القلم سآتي ببيت لـ«عنصري» مما لا يمكن إيجاد أحسن منه ولا ألطف.

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ٥١.

(٢) عنصري اسم لشاعر مشهور.

العلم والحرية والدين والمروءة هذه كلها لا يمكن استعبادها وشراؤها.

ويوجد أشخاص فعلاً ـ والآن أيضاً هم موجودون ونراهم بأعيننا ـ من هذا النوع. وفي حياتنا يوجد شيء من هذه الأمور على الأقل أي أن كل شخص يحس في نفسه أنه يدوس على مقدار كبير من المصالح المادية للحياة ويتركها، يترك المقامات والمراكز والوجاهات والحقوق الكثيرة والويلات والتنعمات الكثيرة لأنها لا تتناسب مع شرفه، لا تتناسب مع حريته واستقلاله.

بناء على هذا **أولاً** وليس صحيحاً أن للجوع مدخلية في كل ظرف دوماً وأنه كلما حل الجوع تتعطل سائر العوامل، إذ الجوع غير موجود في كل ظرف والبشر يقومون بأغلب تصرفاتهم عن شبع.

ثانيا: حتى لو كان للجوع وجود في مكان فليس صحيحاً أنه كلما حلّ الجوع يذهب الإيمان والعشق والفن والأخلاق كل إلى عمله، فهذه مبالغة ولا يمكن توجيه التاريخ بهذه السطحية.

السادة يقولون أن القوة المحركة للتاريخ هي العوامل الإقتصادية فقط. كل فليس الأمر كذلك. هناك قوى متعددة تحرك التاريخ ولا نستطيع أبداً أن نقول أن كل هذه القوى تنبعث من نبع واحد ومركز واحد. كمثل الساعة التي لها نابض إرجاع وعندما نعبئها (نكوكها) يصير ذلك النابض مضغوطاً ثم عندما ينطلق تدريجاً وتقوم قوة إرجاع النابض بالضغط تحرك كل الدواليب والعقارب وسائر الأشياء. أو كمثل المصنع الذي له موتور واحد وهو يحرك كل الآلات.

لا يمكن توجيه المجتمع البشري بهذا الشكل على أن له موتوراً وهو «العامل الاقتصادي» له موتور لكن كل واحدة من الغرائز البشرية في موقعها موتور. وهذا التضاد والصراعات وتعدد المشارب كلها إنما نشأت عن هذا السبب وهو أنه لا يوجد موتور واحد للعمل. وأصلاً لو كان اجتماع البشر آلة ذات موتور واحد ـ كما يقول هؤلاء السادة ـ لما حصلت كل تلك الصراعات والتناقضات في المجتمع البشري. فالصراعات والتناقضات عندما تحصل تكون «وعلتها الأساسية هي أن غرائز البشر في حالة نزاع مع بعضها».

هؤلاء السادة يقولون أن الغريزة الإقتصادية هي الموجودة فقط وهي التي

تسبب الصراع الطبقي، ولا يوجد صراع غير الصراع الطبقي الذي منشأه الطبقية، ومنشأ الطبقية أيضاً هي الملكية.

ليس الأمر كذلك. إذ يوجد في المجتمع تناقضات غير التناقض الطبقي، وغير التناقض الذي له منشأ اقتصادي، وهذه التناقضات هي منشأ لسلسلة من الاختلاف والصراع في المجتمع البشري.

لذا نحن كلما فكرنا لم نستطع لحد الآن أن نوجه هذا الأمر بشكل صحيح وفي الأساس أي شاهد يمكن إتيانه من التاريخ لأجل إثبات صحة هذا الرأي؟ إذا كان العامل الاقتصادي ـ سواء الجوع أو الحرص ـ هو العامل الأصلي في بعض الأماكن المعينة (نحن نذكر الحرص من العوامل الإقتصادية مع أن الحرص زيادة الطلب وهو أمر معنوي)، إذا كان قسم من الحوادث التاريخية والمجريات الإجتماعية ناشئاً عن الجوع أو الحرص فمن المسلم أن قسمها الأكبر ناشىء عن أشياء أخرى.

جرجي زيدان الذي هو مؤرخ وكاتب قصصي في نفس الوقت. محط تفكيره ـ قبل أن تظهر نظرية فرويد ـ هو أن يجعل لكل حادثة تاريخية مهمة دوراً لامرأة ما، أي يدخل العامل الجنسي. وأحياناً يجعله العامل الأصلي. من المسلم به أن هذه النظرة فيها مبالغة لكنه أثبت أنه قد كان هناك وجود لعامل كهذا في أغلب الحوادث التاريخية.

السيد الدكتور صاحب الزماني ألّف كتاباً باسم «ديباجة أبي بورهبرى» والذي هو طبعاً يرد عليه انتقادات كثيرة بنظر المذهب الشيعي خصوصاً في أقسامه الأولى لكنه كتاب جيد جداً في موضوعه خصوصاً في المسائل المتعلقة بالإسلام وإيران. وقد وقع بيدي ذلك الكتاب في أواخر العمل بكتاب «الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران» وطالعته واستعطت أن استفيد منه في الأقسام الأخيرة من كتاب الخدمات المتقابلة.

عنده تغيير في هذا الكتاب إذ يقول: البعض بسبب كثرة الكلام والمرض هم من أصحاب رؤية السبب الواحد أي أنهم لا يرون غير سبب واحد مع أن المجتمع لا يمكن تعريفه بواسطة علة علل واحدة اجتماعية. ثم يطرح العامل

الجنسي ويقول أنه قد كان لهذا العامل تأثير في كثير من الحوادث التاريخية ومن بينها فتح إيران بيد العرب.

ومقصوده هو أنه قد حصلت حادثتان في إيران كان فيها جبنه بنسبة مئة بالمئة، وقد كان لهما تأثير كبير في انحطاط إيران وهزيمة الإيرانيين. إحداهما قصة خسرو برويز والنعمان بن المنذر المعروفة التي كنا قد قرأناها سابقاً في ناسخ التواريخ وغيره.

كان هناك دولة عربية في الحيرة مركزها قرب الكوفة الحالية وتمتد على قسم من العراق الحالي الذي كان مجاوراً لإيران القديمة. طبعاً المدائن التي هي الآن جزء من العراق كانت ذلك الوقت جزءاً من إيران لكن نواحي النجف وكربلاء وأجزاء أخرى كانت دولة صغيرة باسم الحيرة. كانت دولة عربية تحت حماية إيران، وقد كانت في الواقع درعاً أعده الإيرانيون لمواجهة عرب البادية. كانوا يقولون أنه يجب مواجهة الحديد بالحديد. وقد كان هؤلاء بشكل من الأشكال حرساً لحدود إيران تجاه بدو العرب.

حصل اختلاف بين النعمان بن المنذر وابن عمه زيد بن عدي كما يظهر، ولعله قد حصل ظلم إو إجحاف بحق زيد بن عدي، فأتى زيد إلى بلاط خسرو برويز والتجأ إليه مدة لكنه لم يحصل على نتيجة إلى أن جرت حادثة.

يقول في ناسخ التواريخ أن جد النعمان (منذر ماء السماء) أرسل جارية لأنو شيروان وقد كانت جميلة جداً (هكذا يقول في ناسخ التواريخ لكن في هذا الكتاب يذكر سببه هذا بشكل آخر وكأن كلام الناسخ هو الصحيح إذ أنه نقل عين العبارة) وقد فصل في تلك الرسالة أوصاف وجمال تلك الجارية في ورقة كاملة تقريباً والذي هو بنفسه آية من آيات التعبير والكتابة. إذ يتعجب المرء من قدرتهم على الوصف بهذا الشكل، عيناها بالشكل الفلاني، ولون وجهها بالشكل الفلاني وقامتها وطولها وخُلقها وخصالها.. وربما لم تكن الجارية بهذا الشكل لكن المنذر وصفها كأنها امرأة ومعشوقة مثالية بشكل أنه عندما وصلت إلى البلاط قال أنو شيروان: ابقوها هنا ثم اذهبوا ففتشوا في أنحاء المملكة طبق هذا النموذج (الرسالة) فكل من تجدوها بهذا الشكل إئتوني بها.

وفي كل سنة كانوا يأخذون هذا كنموذج ويعممون على كل الولاة والحكام في جميع أنحاء إيران أنه كل بنت تجدونها بهذه الأوصاف ففي أي ظروف وفي أي مكان من البلاد فأرسلوها إلى عند أنو شيروان. وقد بقيت هذه الرسالة في خزائن إيران.

وفي يوم من الأيام قال خسرو برويز لزيد بن عدي. «هل تعرف فتاة بهذه الأوصاف التي ذكرها المنذر؟» (لقد كان في حرمه ثلاثة آلاف امرأة ولا يزال يبحث عن امرأة أخرى). فاغتنم زيد الفرصة فقال: نعم أعرف فتاة كذلك. فقال له: من هي؟. فقال: ابنة النعمان.

لقد وضع خطة إذ قال في نفسه عندما أقول له ذلك فسيطلبها خسرو منه والنعمان قطعاً لن يرسل ابنته أولاً لأن العرب منذ القديم لم يكونوا يعطون بناتهم للعجم، وثانياً أنه فكر في نفسه أن خسرو سيطلبها طمعاً بتلك الفتاة المثالية وعندما يرسل النعمان ابنته ويراها أنها ليست كذلك فسيقول أنه قد أرسل فتاة أخرى حتماً.

أرسل النعمان رسالة جوابية لخسرو وقد كتب فيها جملة مفادها هو أن: «الملك مع ما لديه من ذوات العيون البقرية (الواسعة) ليس بحاجة إلى هؤلاء العرب السود» أي أنهن لسن أهلاً لذلك. وقد قام زيد بترجمة رسالة. وقد غيَّر فيها فقال لقد قال النعمان: «ألا يكفي الملك أبقار إيران لكي يطلب بنات العرب الجميلات؟» فأمر الشاه بالهجوم وقد كان الأمر بأن يذهب أربعة آلاف شخص ويفعلون كذا وكذا.

والنعمان المسكين حينما فهم الأمر أتى بنفسه ليحل المطلب ويرفع سوء التفاهم، لكن برويز كان غاضباً إلى درجة لم يعطه مجالاً للدفاع فقال: «ألقوه تحت أقدام الفيل» فالقوة تحت أقدام الفيل وقتلوه. لكن النعمان حيث أنه كان قد أحس بالخطر قبل ذلك أودع نساءه وأطفاله وأهل بيته عند قبيلة بني شيبان ـ التي كانت قبيلة قوية ـ وجعلهم في حمايتهم مستفيداً من ذلك الحس العربي بحماية المستجير.

برويز لم يقنع بأن قتل النعمان فأمر بأن يذهبوا ويأتوا بكل أمواله وثروته

ويأسروا نساءه وأطفاله وخصوصاً تلك الفتاة المثالية. لكن تلك الفتاة كانت في قبيلة بني شيبان. وقالت تلك القبيلة: «نحن لا نسلم أحداً في حمانا وجوارنا أبداً» ولذا وقعت الحرب المعروفة بذي قاربين الإيرانيين والعرب في العراق. وفي المرة الأولى هزم العرب الإيرانيين هزيمة فاحشة. ولقد كان العرب يرون أنفسهم أصغر من أن يقاتلوا الإيرانيين، لكن عندما هزموهم فهموا أنه يمكن مقاتلة هؤلاء وهزيمتهم. قالوا أن أحد العوامل الأساسية التي سببت أن يهاجم العرب بعد أن أسلموا إيران وألا يخافوا من الهجوم عليها كانت معركة ذي قار، وهذه المعركة قد سببها عامل جنسي. لو لم تحصل هذه المعركة فبنظر هؤلاء المؤرخين لم يكن العرب يتجرأون على الهجوم على إيران.

والحادثة الثانية هي قصة آذر ميدخت المعروفة. آذر ميدخت إحدى ابنتي خسرو برويز والتي صارت ملكة إيران وقد كانت جميلة جداً. وقد خطبها أبو رستم فرخزاد.

وهنا التاريخ يتكلم بنحوين أي أن الأمر مجهول. فالبعض يقول أن آذر ميدخت قد قالت إني لا أصير زوجتك لكن إذا أتيت بالسر فأنا مستعدة لنكون معاً كعاشقين. لكن البعض الآخر يقول أنها اتصلت به وأتت به خصيصاً لكي تصطاده.

آذر ميدخت كان عندها ضابط (حارس) خاص وعندما أتى فرخزاد في نصف الليل توجه إليه وقتله. والبعض يقولون أنه قد فعل ذلك حسداً وقالوا أنه إذا كانت الملكة ستكون لأحد فلم لا تكون لي أنا وأنا حارسها الخاص؟ وأنت تأتي من خراسان إلى هنا؟! والبعض الذين أرادوا توجيه ذلك قالوا أنه قتله بأمر من الملكة وعندما قتل أمرت الملكة ولكي تدافع عن نفسها وتظهر أنه كان قاصداً بها سوءاً ولا يقال أنها قتلت عاشقها بلا سبب أمرت بأن يعلقوه على باب القلعة لكي يقول الناس أنه قتل عندما كان قاصداً سوءاً ما ولا يقولون أنه قد كان بينهما لقاء سري.

تحرك رستم فرخزاد من خراسان قاصداً الهجوم على بلاط الساسانيين وقتل الضابط الذي قتل أباه. وقد بدأ هجوم العرب المسلمين أثناء تلك الصراعات. وقد سار رستم فرخزاد ـ الذي قتل أباه حديثاً وقتله أيضاً كان بسبب عامل جنسي ـ وكلف بالذهاب للدفاع عن السلطنة وقد قالوا أنه أتى أولاً

إلى المدائن وقتل عدداً كبيراً من الناس ثم ذهب إلى الحرب مع العرب. وذكر أنه لو كان جيش المدائن مع رستم الذي كان تحرك من خراسان بنفس الفكر والعقيدة وذهبوا معاً لقتال العرب فلربما كانوا قد صدوهم، ولكن حادثة من حوادث العشق سببت إضعاف الإيرانيين من ناحية القوة العسكرية.

ونستطيع أن نجد الكثير من نظائر هذه القضايا في التاريخ فعندما لا نلتزم بأن العامل الإقتصادي هو الذي يدير كل الأمور وأنه عندما يتغير الشكل الاقتصادي للمجتمع يتغير كل شيء تزول هذه المشكلة ـ أي مشكلة كيفية توجيه هذه القضايا ـ وكذلك عندما نقول بأصالة العقيدة والإيمان أي عندما نقول بأن الإنسان موجود عقائدي وأيديولوجي في نفس الوقت، وأنه يضحي بكل شؤونه الإجتماعية لأجل عقيدته وإيمانه فيدوس على الجاه وعلى المال والثروة كما يقول القرآن الكريم: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[1]. بناء على هذا لا يمكن الاقتناع بهذا الاستدلال من أنه حيث أن البناء التحتي للمجتمع هو العلاقات الإقتصادية والعلاقات الإقتصادية جبراً ويجب أن تغير كل شيء جبراً، فإذاً يجب أن يتغير كل شيء حتماً.

والمسألة الأهم هي أن مجموعة من الكتاب العرب وخصوصاً الدكتور علي الوردي[2] في كتبه ـ والظاهر أن أكثر ذلك في كتاب مهزلة العقل البشري ـ يصرّون كثيراً على أن الاقتصاد وحده هو البناء التحتي للمجتمع في نظر منطق الإسلام والقرآن. وقد استدل أيضاً بقسم من الآيات القرآنية على أن القرآن

---

(١) سورة الحشر: الآية: ٩.

(٢) كاتب حسن الكتابة جداً عراقي من عائلة عراقية شيعية وقد قال المرحوم الشيخ الأمين عندما أتى منذ عدة سنوات إلى إيران وتكلمنا حوله أن عائلته شيعية الأصل لكنه في نفس الوقت شيوعي فهو شيوعي مسلم!! أي أنه يعتقد بالإسلام والشيوعية معاً. ويسعى في كتابه إلى إيجاد تلاءم ما بين الإسلام والماركسية. وكتبه طبعت. لقد كتب كتاباً باسم وعاظ السلاطين وقد ترجم أيضاً، هو كتاب اجتماعي حول رجال الدين الذين ظهروا منذ صدر الإسلام، والذين هم في نظره علماء الإسلام وإنما رجال دين للسلطة ولأجل توجيه الحكومات المتسلطة. كما كتب كتاباً حول نسبية العقل، وروح المطلب أنه يريد أن يقول أن عقل وفكر الإنسان تابع للمسائل الإقتصادية وسماه مهزلة «العقل البشري»، وكذلك فقد ألّف عدة كتب أخرى. وكتابيه هذين قد قرأتهما من الأول إلى الأخير. وله كتاب آخر باسم «الخوارق اللاشعور» وقد قرأت قسماً منه. وكل كتبه لطيفة...

يقول بأن كل تغيير يحصل في المجتمع فيجب أن نبحث عن منشأه في العلاقات الإقتصادية لأفراد البشر مع بعضهم.

وإن شاء الله سنذكر هذه الآيات التي ذكرها في إحدى اللقاءات لنرى أن ما استنبطه من الإسلام صحيح، أم لا وإنما أتى ببعض الآيات من جانب واحد وغفل عن الآيات الأخرى؟ ولنرى بشكل عام ما هي العوامل التي يرى الإسلام أصالتها في حركة التاريخ؟.

«يقول ماركس: البناء التحتي لمجتمع ما هو اقتصاد ذلك المجتمع وكل مظاهر الاجتماع ـ من قبيل الثقافة والفن والمذهب والسنن وشكل وقوانين الحكومة ـ هي بناؤه الفوقي وليس مراده من الاقتصاد المال والطعام واللباس».

وإنما كل ما هو قابل للمبادلة.

كلا إذ يقول: «المصالح المادية للإنسان محركة للإنسان». والمصالح ليست منحصرة بالطعام واللبس فمثل اللذائذ الشهوانية وتأمين مصالح حب النفس والأفضلية أيضاً من ضمن المصالح المادية والمراد كل المصالح المادية».

ما قد قام بتفسيره من قول «المصالح المادية» ما هو إلاّ توجيه. يوجد مسألتان: تارة يقول مثل سائر الماديين في العام من أن الأصالة هي للماديات وتارة لا يقول كذلك. في الأصل أن ما يميز مذهب ماركس عن سائر ماديي العالم هو هذا. نحن نعلم أنه بالنسبة للإنسان وأنه هل هو موجود معنوي أو مادي فقط؟ يوجد البعض ـ الذين هم ماديون ـ يعتقدون بأنه موجود مادي ولا يرون أصالة للمعنويات عند الإنسان. هؤلاء الأشخاص يقولون أن الغرض الأصلي وهدف الإنسان وما يسعى الإنسان وراءه هو ماديات الحياة حيث ترجع الماديات هناك إلى البدنيات وكل ما يصير سبباً للذة من لذات البدن. وبهذا المعنى فالغريزة الجنسية غريزة مادية أيضاً.

لكن ما يميز مذهب ماركس ليس أنه يرى التاريخ مادياً بل أنه يصرح «بالاقتصاد» أي «الرغبات القابلة للمبادلة» (لم أقل الطعام واللباس فقط وإنما الطعام واللباس والمركب والمسكن والكهرباء والتلفون وكل ما يخطر ببالكم) الأشياء التي يجعلها بين يديه ما يدخل في ضمن ملكية الشخص وتموله، كل ما هو داخل ضمن ما

يملك وكل ما له قيمة اقتصادية. هذه هي الجهة المميزة لمذهب ماركس وليس فقط كون التاريخ مادياً. إذ كون التاريخ مادياً قد قال به آخرون أيضاً غير ماركس.

لو أنكم أتيتم بشيء من كلمات ماركس مما يدل على أن مراده من المادية التاريخية ليس الاقتصاد فقط لكان كلامكم مقبولاً. أنا قلت الاقتصاد فمتى قلت الأكل واللباس؟ مقصودي «ما يقع موضوعاً للملكية والتمول». النساء والأولاد من المسائل التي لا تقع ضمن التمول. الأمور التي لها مالية هي الأمور التي تكون مطلوبيتها للبشر مطلوبية نوعية، أي أن الإنسان يريد مثل هذا لا شخصه. كيف ذلك؟ لنفرض أن إنساناً يريد خاتم ذهب وأنه يحب كثيراً أن يمتلكه لكن عشق الإنسان لا يتعلق في وقت من الأوقات بشخص هذا الخاتم فلو وجد خاتماً آخر يشابه هذا مئة بالمئة فلا تفاوت بالنسبة له بين أن يكون عنده هذا أو ذاك، ولو وجد خاتماً أفضل من هذا فقطعاً يعطي هذا ويأخذ ذاك. وكذلك بالنسبة للقماش واللباس والسيارة التي يريدها. العشق الذي عند الإنسان تجاه هذه الأمور عشق لنوعها لا لشخصها وفي الواقع هو عشق لفائدتها وأثرها.

جميع أفراد البشر سيكونون في هذا سواء بشكل قهري وهذه هي الأمور التي ستكون قابلة للمبادلة، فأنا أعطي هذا الخاتم مقابل خاتم آخر مثله أو شيء آخر يكون له قيمة معادلة لهذا وبعدها استطيع الحصول بواسطته على واحد آخر.

لكن الإنسان لا يحب أولاده في وقت من الأوقات وفق هذا الحساب، أي أن الإنسان إنما يحب شخص ابنه فقط ولا يمكن أن يحل محله شيء آخر. فلو جاؤوه بولد آخر أجمل وأظرف وأذكى وألطف من ابنه وقالوا له خذ هذا الولد واعطنا ابنك لما رضي بغير ابنه. فهذا ليس فرساً أو سيارة لكي يبدلها لو أعطوه أفضل منها.

في موضوع العشق أيضاً الأمر كذلك. الإنسان دوماً عنده غريزة عامة تجاه الزوجة. الرجل الذي يكون باحثاً عن امرأة هو عاشق للكلي وكذلك المرأة الباحثة عن زوج. نحن أنفسنا نضحك من هذا الكلام في باب العشق حين يقولون أن الشخص الفلاني عاشق لكلي طبيعي إذ أن الإنسان لا يستطيع

أن يكون عاشقاً لكلي طبيعي. الإنسان يستطيع أن يكون طالباً للكلي الطبيعي للمال أو السيارة لكنه لا يستطيع أن يكون عاشقاً للكلي الطبيعي للمرأة. إذ يصير كقصة ذلك الغلام الذي رأى سيده أنه شديد الاغتمام وبقي مدة من الزمان يهزل ويصفر لونه يوماً فيوم فقالوا له: «أيها السيد عالج مشكلة هذا» فقال: «ما الذي حصل له؟ فقالوا له: «لقد عشق». فاستدعاه وسأله عن الأمر فشرع بالبكاء فقال له «تكلم عما بك» فاستمر في الكباء وفي الأخير قال: «لقد صرت عاشقاً». فقال له: «عاشق لمن؟» فقال: «ما ترى أن فيه المصلحة» الإنسان لا يستطيع أن يكون عاشقاً للشخص الذي يرى غيره أنه مصلحة له. إذ أن العشق يتعلق بالشخص أصلاً أي أنه له حكم الصلة المادية فيجب أن يكون شخصه موجوداً لكي تقوم الصلة (التركيب) بين هذا الشخص وذاك الشخص. ولهذا السبب ليست المرأة من متمولات الرجل ولا الرجل من متمولات المرأة. إذ الصلة شخصية. فالرجل لو أعطوه كل نساء الدنيا ليس مستعداً لمبادلتها بامرأته وكذلك المرأة لو خيروها بين جميع أزواج الدنيا فليست مستعدة لاستبدال زوجها. أي أنه تقوم علاقة شخصية بين هذه المرأة وذاك الرجل. كما تقوم علاقة شخصية بين الأب والابن. فلا أحد يبادل أباه بآباء الناس الآخرين ولا ابنه أيضاً بالأبناء الآخرين. وحيث أن هذه الأمور لها جنبة شخصية وفردية فهي لا تجعل من ضمن المسائل الإقتصادية أي أنها تبادل بسائر الأشياء. إذ من الخطأ أن نقول أن المرأة جزء من المسائل الإقتصادية.

إذا قلتم أن ماركس لم يقل «المسائل الإقتصادية» تقول أن جميع أقواله مليئة من «الاقتصاد» فهو لا يقول «الماديات».

وإذا كنتم تقولون أن المرأة والزوج والأب والأم وأمثال ذلك جزءاً من المسائل الإقتصادية أيضاً فهذا ليس صحيحاً قطعاً فعندما يصبح الزوج والزوجة جزء من المسائل الإقتصادية تزول روح العائلة حينئذٍ أي أنه حينها يمسك الرجل زوجته في بيته لأجل المال أو أن الزوجة تبقي زوجها لأجل المال فحينها لا تكون هذه العائلة قد تشكلت على أساس روح العائلية وإنما على أساس روح أخرى.

وماذا بالنسبة للجاه والمقام؟ هل نستطيع أن نعد الجاه والمقام من المسائل الإقتصادية؟ مع أن الإنسان يتخلى عن جميع مصالحه الإقتصادية لأجل الجاه والمقام أي أنه يعيش عمراً زاهداً لأجل حفظ مقامه. كم قد كان في الدنيا من هؤلاء الأشخاص المرائين وطلبة الجاه الذين لكي لا تتضرر شخصيتهم الإجتماعية ولكي لا ينزلون من موقعهم الاجتماعي يلبسون الثياب البالية طيلة العمر، يحرمون أنفسهم من جميع نعم الدنيا، وينتقلون مشياً على الأقدام، ويأكلون خبز الشعير والخل لكي يحفظوا الجاه والمقام والعزة والاحترام الذي لهم في القلوب. فهل تجعلون هذا جزءاً من المسائل الإقتصادية؟ نعم هي بمعنى من المعاني مادية في مقابل الأمور الإلهية والأخروية إذ هي ليست إلهية وأخروية. لكن ماركس لا يقول «الأمور المادية» وإنما يقول «الأمور الإقتصادية» وهذه قطعاً ليست من ضمن المسائل الإقتصادية. وليس نحن فقط بل آخرون ـ مثل راسل ـ أيضاً عندما يوردون على ماركس فإنما يوردون عليه بأمور كهذه. لم يكن ما فهموه من كلام ماركس هو أنه قال «المصالح المادية» وإلا فنفس راسل أيضاً يرى الإنسان موجوداً مادياً، ومع أنه يرى البشر موجوداً مادياً إلا أنه في نفس الوقت لا يرتضي نظرية ماركس لأن اعتماده إنما هو على الأمور الإقتصادية فقط والمسائل التي هي من المتمولات، المسائل التي تصلح للمبادلة بأقياس أخرى من البضائع والمسائل التي يمكن تأمينها بواسطة المال. لكن المحبوبية والعشق لا يمكن تأمينها بالمال، فهذه ليست جزءاً من المسائل الإقتصادية إذاً ولا يمكن مبادلتها بالمال. يمكن لشخص أن يحصل على مقام بواسطة المال لكن لا يمكن مبادلته، فهو ليس قابلاً للبيع والشراء.

«لا شك أن الاقتصاد أو الأمور المادية وكون الإنسان يريد أن يعيش أولاً هي على رأس كل الأمور الأخرى. كما أنه لا شك أنه ليست المادة وحدها هي المحرك للبشر، أكثرية البشر في الدرجة الأولى تسعى نحو الماديات وموضوع أن «العلم والحرية والدين والمروءة هذه كلها لا يمكن استعبادها وشراؤها» إنما هو وارد بالنسبة لعدد قليل جداً. الأشخاص الذين هم مثل علي عليه السلام بضعة أشخاص لا أكثر. لكن هدف الأديان هو أن ترى الناس

أنه إذا كانت الماديات وحدها على رأس الأمور والمحرك في الحياة فنتيجة ذلك هذه النكبات والمجازر الموجودة، وإذا أردتم السعادة فهذا طريقها».

طبعاً بيان السيد المهندس بيان جيد لكن يوجد مجال لكلمة «لكن» فيه. وذلك أنه لو كانت القوى الأصلية المحركة للبشر وتاريخ البشر ـ حتى ولو على نحو الأكثرية ـ هي الأمور المادية فبحسب عقيدتهم أن البشر يقادون بنحو الجبر، ولهذا فهم في هذه المسائل أيضاً جبريون وإن كانوا يسعون ليحافظوا على اختيار البشر لكن منطقهم هو بشكل يقود إلى الجبر. ماذا تستطيع الأديان أن تفعل مقابل هذا الجبر وكيف تستطيع أن تكون مؤثرة؟ فهذا كأن تقول الأديان للبشر: «أيها البشر: كل ما يحل بكم فهو من هذه البطن ومن هذا الجوع فلا تجوعوا وحينئذٍ ترتاحون» فهل يستطيع الإنسان ألا يكون جائعاً؟ بمقتضى جبر الطبيعة فالإنسان يجوع وعندما يجوع أيضاً فمقتضى الجبر سيسعى وراء الخبز، ولأجل السعي وراء الخبز يقع التنازع على البقاء. فهذا أيضاً جبر.

إذا لم يكن في وجود الإنسان غرائز أخرى تريد الأديان بمقولاتها أن تضع الإصبع عليها وتجيبها وتسيطر عليها فدعوات الأديان بلا أثر وبلا فائدة. الأديان أيضاً قد نفذت خطتها الأساسية وبحسب قولك قد قالت: «العلم والحرية والدين والمروءة لا يمكن استعبادها وشراؤها» ودلت البشر أيضاً على عواقبها وقد كان ذلك لأجل ـ خلافاً لما يعتقده البعض من الذين يقولون أن البشر تابع لمصالحه الآنية ولا يمكن عمل شيء مقابل المصالح الآنية ـ وجود حس في البشر أيضاً يقول: «صحيح ما تقوله (الأديان) فهل على الإنسان أن يضحي بكل شيء لأجل المال؟» حس كهذا موجود في البشر أيضاً والأنبياء يريدون إحياءه، لا أنه هذا الحس غير موجود إلا في عدة أشخاص من مثل علي بن أبي طالب عليه السلام والأنبياء عليهم السلام إنما يريدون الاستفادة من غرائز البشر المادية هذه لأجل «العلم والحرية والدين والمروءة» إذ يكون الأمر بهذا الشكل ضرباً للسندان بقبضة اليد ووضعاً للماء في الغربال فلا فائدة فيه.

«يأتي الأنبياء فيحيون تلك الطاقة التي قد صارت تحت سيطرة الغرائز المادية».

هذا صحيح ونوافق عليه ولا شك فيه. الأنبياء قد جاؤوا ـ بتعبير القرآن ـ لإحياء النقاط الخامدة من فطرة الإنسان وبحسب تعبير أمير المؤمنين عليه السلام «فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته»[١] إذاً يجب أن يكون في البشر قوة كهذه والأمر كذلك واقعاً.

مثلاً إذا لم يكن في الإنسان غريزة الشعور والإحساس بجماله فهل كان يمكن لعدة أشخاص مثل سعدي ومولوي وحافظ وأمثالهم أن يكون لهم سلطة في المجتمع إلى هذا الحد؟ على رغم كل التكفير وكل التفسيق وكل الانتقاد لمولوي فقد حافظ مثنوي على شخصيته واستمر. فلماذا؟ ذلك لأن عندهم صلة بروح البشر إذ عندهم جمال ولطافة والإنسان لا يستطيع إلا أن يهتم للّطافة والجمال والفكر الراقي. الإنسان لا يريد مثنوي لأجل المصالح الإقتصادية وإنما لأجل ذلك الحس، لأجل ذلك الخضوع الذي يشعر به أمام الأفكار الراقية، الأفكار البديعة والجميلة. نفس هذا الخضوع الفكري صار سبباً لأن يطبع المثنوي، في كل سنة وتكتب الشروح حوله باستمرار.

والدّين أيضاً كذلك. نبي الإسلام كان مجرد يتيم، يتيم قد عارضه أقاربه في البدء أيضاً. عوامل زمان النبي مهما فسرتموها فهذه العوامل خلال عدة سنوات قد تغيرت تماماً، وأوضاع زمان خلفاء الصدر الأول أيضاً قد تغيرت، وكذلك أوضاع زمان بني أمية وأوضاع زمان بني العباس، فآلاف الأحداث الأخرى قد حصلت، والعصبيات قد زالت، طبقة قد زالت وطبقة أخرى ظهرت، الشعب الذي كان متفوقاً تقهقر إلى أسفل والشعب الذي كان أسفل ارتقى إلى الأعلى ـ وظهر شعب ثالث... لكن في جميع هذه الأحداث حفظ الإسلام والقرآن نفسه، أي أن هذه السفينة قد حفظت نفسها في وسط كل هذا المد والجزر العظيمين، إذ أنها تمتلك الأصالة، تمتلك ارتباطاً خاصاً مع روح البشر. ليس معنى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾[٢] هو أننا أنزلنا القرآن بقوة جبرائيل وسنحفظه بالقوة سنؤمنه بالقوة من أي مجتمع يريد إخراجه، وإنما

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١.

(٢) سورة الحجر: الآية: ٩.

معناه هو أننا نحفظ القرآن لأنه يحفظ سنتنا، وسنتنا هي أنه كل شيء يلبي احتياجات وفطرة البشر فنفس فطرة واحتياجات البشر الداخلية تضمن حفظه وبقاءه ولذا مع كل عمليات المد والجزر وكل قدم وتجدد قد حصل في التاريخ فإن هذا الكتاب قد حفظ نفسه وشبابه إلى الآن. أنتم ترون أنه لا يزال في الناحية الفلانية من أوروبا أو أفريقيا يظهر المفكر الفلاني مثلاً الذي يقول بالنسبة للقرآن كذا وأنه قد سلم وأمثال ذلك من الحوادث مما يدل على أن هناك جاذبية خاصة بين القرآن وروح البشر. وأنها لا زالت تقوم بعملية اصطياد تدريجياً وإذا كانت مجموعة خاصة تقوم بقطع علاقتها به لأسباب خاصة فإنه لا زال يحل محلها مجموعة «أخرى من مكان آخر».

قلتم: «الإنسان الطالب للجاه يطلبه لأجل نفس الجاه» وعادة الإنسان الطالب للجاه والمقام يريده لأجل مزاياه وعوارضه. أين هم أولئك الذين قلتم عنهم أنهم كانوا زاهدين من غير اعتقاد بذلك وإنما كان ذلك منهم رياء وقد قضوا عمرهم بالتعبئة»؟ قليلاً ما نرى إنساناً لا يملك أية عقيدة ولا يقوم بأي عمل لأجل المركز والمقام. ولو علم أنه لا يستفيد شيئاً من المقام الذي يمنحونه إياه فمن المسلم أنه لا يسعى خلفه إذا كنت تنظر لأشخاص مثل غاندي فلست تستطيع القول أنه ليس لديه عقيدة ومعنويات. اعطنا شخصاً ليس عنده أي عقيدة ولم يسع مع هذا وراء المركز ولم يقم باستغلاله أبداً» نهرو من أي نمط؟ أنا لا أقول غاندي وإنما نهرو، لسيد نهرو لو سعى وراء عمل آخر كان جمع مالاً أكثر أم من منصبه هذا قد جمع أكثر؟ من المسلم إنه إنما أراد هذا المركز لأجل نفس المركز إذ أنه لم يكن يعتقد بالله ولم يكن يعمل للآخرة.

هناك أمر من أمرين: أما أن نهرو قد كان واقعاً إنساناً محباً للسلام وللإنسان وقد عمل لأجل عاطفة إنسانية، وهذا بنفسه دليل آخر على رد نظرية الماركسيين إذ نحن نعتقد أنه أحياناً يكون الوجدان الإنساني والعواطف الإنسانية الراقية مؤثرة من دون حب الجاه ومن دون العامل الجنسي ومن دون الاقتصاد. وأما أنه كان طالباً للجاه والمركز، وبعبارة أخرى يجب القيام بأحد هذين التوجيهين بالنسبة لنهرو: فأما أن العامل المحرك له كان مجرد عاطفته

الإنسانية فقط، كان عنده تعصب وكان إنساناً يعبد الهند واقعاً ويحب الهنود ومهتماً بمستقبل شعب الهند، وهذا بنفسه أمر غير اقتصادي، أو أنه كان إنساناً أنانياً وطالباً للجاه والمركز. وإلا فأي عمل في الدنيا لو استلمه نهرو كانت فائدته المادية أكثر من هذا العمل. عمل مليء بالتعب والآلام والأوجاع وقد حرمه من التنعمات الدنيوية (بالمعنى الاقتصادي)، وقد كان راضياً من الدنيا بأن يكون اسمه على رأس دولة تعدادها أربعمائة مليون مثل الهند وأن يبقى اسمه في التاريخ إلى الأبد وأمثال هذا في التاريخ كثيرة.

نظرية الجبر الاقتصادي للتاريخ وتحليلها (١)

لقد حللنا أدلة القائلين بأن «القوانين تتغير جبراً وهي محكومة بالتغير». طرحنا فرضية الماركسيين والسيد المهندس كتيرايي كان عنده بعض الإعتراضات على كلامي قد ذكره، وقد استأذناه بأن نبحث في إحدى الجلسات في هذا المجال مفصلاً فقال أنه لا يحمل الكتب اللازمة وعليه فهو ليس مستعداً لذلك، فاضطررت لجعل بحثي في هذا المجال ولكن استناداً إلى أحد الكتب المعروفة في إيران ـ والظاهر في غير إيران أيضاً ـ باعتبارها من هذه الناحية، وهو الكتاب المعروف «أصول مقدماتي فلسفة» لجورج بوليت سر.

جورج بوليت سر كان استاذ الجامعة العمالية في باريس التي بحسب ما ذكره هذا الكتاب قد قرر تسميتها فيما بعد «بالكلية الجديدة». وهذه الكلية كانت تدار غالباً بواسطة اساتذة ماركسيين. وهذا الكتاب أيضاً قد ترجم قبل حوالي ٢٥ إلى ٣٠ سنة. في أوج عهد الشيوعية في إيران. وقد كان من الكتب التي يعتبرها الحزب الشيوعي الإيراني ـ على الأقل ـ رسمية والظاهر أن كل الماركسيين يعتبرونها رسمية.

الفصل الأول لهذا الكتاب يبحث تحت عنوان «القوى المحركة للتاريخ». ونحن ننقل الأقسام التي نراها لازمة منه ثم نشرع بالتشريح والتحليل على هذه الكلمات لنرى هل أنا نحن لا نفهم هذه الكلمات أم أن هذه الكلمات هي من دون مضمون وأساس وعلى الأقل بلا دليل، يشرع بحثه من هنا حيث يقول:

«لو سألونا ما هي أفكار بني الإنسان؟ فلا حل لنا إلا أن نذهب في مطالعاتنا بعيداً جداً. فلا يجب أن نرتكب ذلك الخطأ الذي كان يرتكبه ماديّو القرن الثامن عشر حيث يقولون: «الفكر يرشح من الدماغ كما ترشح الصفراء من الكبد»... ونعتقد أن الفكر وشكل الفكر إنما هو ناشىء من الخصوصيات المادية لدماغ الأشخاص بشكل صرف»[1].

مقصوده هو أنه صحيح أن الدماغ هو العلة المادية للأفكار ولكن شكل الأفكار يرتبط غالباً بالظروف الإجتماعية لحياة كل شخص. يقول:

«هذا الكلام بأن نقول أن التاريخ هو الصانع لعمل الأفراد ليس صحيحاً حيث أنهم يعملون بقوة رغبتهم وحيث أن هذه العمليات ناتجة عن أفكارهم فالتاريخ إذاً هو محصول دماغ هؤلاء الأفراد»[2].

«هذا التوجيه بأن الأفكار هي محصول الدماغ بحسب الظاهر هو تعريف مادي. فعندما نتكلم عن دماغ ديبرو[3] فالمقصود في الحقيقة هي تلك الأفكار التي ترشح من دماغه لا نفس دماغه. هذه نظرية مادية مختلطة وغير صحيحة إذ أنها تختزن ميولاً مثالية بغطاء الأفكار»[4].

ثم ينقل هذه الجملة عن فويرباخ الذي هو مادي معروف:

«كل ما يقوم به الإنسان لا بد أن يكون قد وصل إلى الدماغ (من المعلوم أن الإنسان عمله اختياري والعمل الاختياري هو التابع للفكر والإرادة) غاية الأمر أن الشكل الذي يأخذه ذلك الأمر في الدماغ يرتبط قبل كل شيء بظروف الحياة»[5].

وقد فتح أيضاً فصلاً تحت عنوان «الموجود الاجتماعي والوجدان» وينقل

---

(١) أصول مقدماتي فلسفة ص١٩٣ (النقل بالمعنى والمضمون).
(٢) نفس المصدر السابق ص١٩٤.
(٣) ديبرو فيلسوف فرنسي.
(٤) نفس المصدر.
(٥) نفس المصدر.

فيه كلام ماركس المعروف أنه: «وجدان الأفراد لا يبني وجودهم الاجتماعي، وإنما الوجود الاجتماعي للأفراد هو الذي يبني وجدانهم»[١].

يقول: «نحن نعلم بأن أفكارنا انعكاس للأمور والموجودات (وهو صحيح فإن فكرنا هو عبارة عن انعكاس الأشياء في الدماغ) والمعاني الموجودة أيضاً في أساس أفكارنا هي انعكاس لهذه الأمور»[٢].

مقاصدنا وأهدافنا وآراؤنا أيضاً انعكاس لتلك الأمور. وهذا مطلب علينا أن نتأمل فيه. مقاصد البشر وأهدافهم أيضاً انعكاس لهذه الأمور أم شيء آخر. مقاصد البشر هل تتبع أهداف البشر من بنائهم الداخلي وفطرتهم ووطينتهم أم أن المجتمع هو الذي يمنحهم إياها.

هذا سؤال يبقى عندنا وسنجيب عنه فيما بعد وهو مطلب مهم. نكرر ثانية أنه هل المقاصد والأهداف البشرية تابعة أيضاً للظروف الإقتصادية وللظروف الإجتماعية أو أن الإنسان عنده على أية حال سلسلة من الأهداف ـ على الأقل سلسلة من الأهداف الأصلية ـ ناتجة من البناء البشري..؟.

يقول: «لأجل الإجابة عن هذا السؤال يجب أن نرى أين يكون الإنسان وأين تبرز أفكاره؟ اليوم يشاهد أن الإنسان يعيش في ظروف اجتماعية رأسمالية وأفكاره الإنسانية ناشئة من هذا المجتمع»[٣].

ثم ينقل هذه الجملة عن ماركس:

«ليس وجدان الأفراد هو الذي يشخص وجودهم وإنما وجودهم الاجتماعي هو الموجد لوجدانهم».

ستكون هذه هي المسألة المهمة. وجدان الإنسان عبارة عن «الأفكار والإدراكات والميول والرغبات الداخلية للإنسان» فهل هذه هي التي تحقق وجود الإنسان وتصنعه أو أن الوجود الاجتماعي ـ أي الموجودية الإجتماعية وارتباطاته بالمجتمع ـ وانتماءاته الطبقية هي التي تصنع وجدانه؟.

---

(١) نفس المصدر السابق.
(٢) القصص/ ٥ و٦.
(٣) نفس المصدر السابق.

يقول: «مراد ماركس من الوجود في هذا التعريف هو نفس الإنسان. فمقصوده هو نحن. الوجدان عبارة عن الشيء الذي نفكر فيه والشيء الذي نريده. يقال عادة أننا نناضل لأجل تلك الأماني المختبئة في قلوبنا وأنفسنا، وهذا ينتج أن وجداننا هو الباعث لوجودنا، حيث أننا نفكر فبناء عليه نعمل ونتحرك والعمل الذي نقوم به يكون متناسباً مع رغباتنا.

هذا النوع من الاستدلال اشتباه بشكل تام إذ أنه في الحقيقة الوجود الاجتماعي هو الموجد لوجداننا. فالوجود البروليتاري يمتلك تفكيراً عمالياً والوجود البورجوازي يمتلك تفكيراً بورجوازياً».

ولكن حيث أنه قد رأى بعض الموارد الاستثنائية يقول:

«سنرى فيما بعد السبب في عدم عمومية هذا القانون».

إذ أنه فيما بعد إنجلز ـ لا ماركس ـ قد توصل إلى هذا المطلب من أنه أحياناً يوجد جنين متخلف (معوق) أيضاً، أي أنه يمكن أن يوجد أفراد من طبقة العمال ولا يكون لديهم وجدان عمالي، وبالعكس أيضاً من الممكن أن يكون شخص في طبقة البورجوازيين ولا يكون عنده أفكار بورجوازية. طبعاً هو لا يبحث كثيراً حول هنا القسم الثاني، أما القسم الأول أي إمكان وجود فرد من طبقة العمال لا يمتلك وجداناً عمالياً فيعترف به ولكن يسميه «الوجدان الكاذب». ثم ينقل بعد ذلك هذه الجملة المعروفة عن فويرباخ:

«الفكر يتفاوت بين كونه في قصر أو في كوخ».

من البديهي أنه عندما يكون وجدان الإنسان ونمط تفكيره ونوع رغباته مرتبطاً بطبقته فعندما تتغير الطبقة يتبدل الفكر أيضاً كما يتبدل الوجدان والرغبات. وتتبدل أيضاً النظرات للكون والمعايير الأولية التي في يد الإنسان والتي يحكم على أساسها. مثلاً الإنسان الذي هو من طبقة المحكومين ـ طبقة العمال وأهل المعاناة ـ نمط تفكيره واقعاً هو أن الطريق الوحيد الصحيح والعادل هو بأن تكون الحكومة حكومة عمالية وأن تلغي الملكية... فهذا الوجدان يحكم بهذا الشكل، ويقول أن الطريق الوحيد الصحيح والمستقيم هو هذا لا غير.

فلو انتزعنا هذا الشخص فجأة من تلك الطبقة وجعلناه في الطبقة الحاكمة

فأصل وجدانه وفكره يتبدل، لا أنه يفهم حينئذٍ أن الطريق الصحيح هو السبيل الأول لكن مصلحتي تقتضي هذا الشيء، بل هو أصلاً يفكر بهذا الشكل بأن الصحيح هو هذا. فالإنسان في أي طبقة كان وبأي نحو تقضيه مصلحته يفكر أنه هو الصحيح ولا يستطيع أن يفكر بشكل آخر.

يوجد قصة معروفة بين الطلبة. في السنين الأولى التي كنا فيها في قم كان هناك ثلاثة أشخاص يقدمون معاشاً للطلاب هم المرحوم آية الله حجت والمرحوم آية الله الخوانساري والمرحوم آية الله الصدر. [وقد كان المعاش الذي يعطونه للطلاب متأرجحاً] ففي شهر قد تكون شهرية أحدهم أكثر ثم في الشهر الثاني تكون شهرية الآخر هي الأكثر. وقد كان هناك بحث بين الطلاب بشكل قهري حول موضوع الأعلمية، وأنه هل الأعلم مثلاً آية الله حجت ويجب أن يكون هو مرجع التقليد وعلينا أن نذهب للصلاة خلفه جماعة، أو أنه السيد الخوانساري، أم السيد الصدر!. فعندما كان الطلاب يقصدون المزاح كانوا في الشهر الذي تكون شهرية أحدهم أكثر يقولون هذا الشهر فلان هو الأعلم والأتقى والأعدل، وفي الشهر الآخر إن اعطى شخص آخر شهرية أكثر يقولون هذا الشهر فلان هو الأعلم والأتقى والأعدل.

كما ينقل أن أحد الطلبة في مشهد كان يقول كل من يعطيني مالاً أراه عادلاً وأصلي خلفه ولا إشكال في صلاتي أيضاً، إذ حين يدفع لي مالاً يتغير نظري تجاهه واقعاً وأراه عادلاً. والشارع لم يرد مني أكثر من أن أصلي خلف الإمام الذي اعتقد عدالته وأنا أقوم بذلك، فكل من يعطيني مالاً فذلك يستتبع اعتقادي واقعاً بعدالته وبناء على هذا فلا مانع أبداً من أن أصلي خلف كل من يعطيني المال ولو كان ذلك لأجل اعطائه المال.

لكن هذا الكلام في الواقع مزاح. فهل وجدان الإنسان واقعاً إلى هذا الحد ألعوبة بيد المصالح بشكل كل من يدفع مالاً للإنسان يصير اعتقاده فيه أنه أعلم أو أعدل أو عادل؟ ومن أي مكان وأي سبيل تأمنت مصالحه بشخص أن الحق والعدالة والصدق واقعاً هناك؟.

إني أفهم من كلام هؤلاء السادة أنهم واقعاً اتخذوا الإنسانية كمهزلة ورأوا أن وجدان الإنسان بلا أساس وبلا منشأ إلى درجة أنه تابع للبطن فقط.

يقول سعدي:

مقدار حياة الإنسان البطنُ إلى أن تذهب بالتدريج، فأي غم ذلك!؟.

وبناء على هذا الحساب ليس فقط مقدار عيش الإنسان البطن بل مقدار كل أمور الإنسان هو البطن، مقدار وجدان الإنسان أيضاً البطن، ومقدار فكره أيضاً هو البطن!.

والدليل على أن وجدان الإنسان له بناء مستقل هو أنه حتى أظلم ظالم تمر عليه لحظات عندما يخلو مع نفسه ويفكر يدرك أنه ظالم، أي أنه يفهم ويدرك ذلك. ولذا فهو يتأذى ويشعر بعذاب الوجدان. من الممكن أنه لا يترك نهجه لكنه يشعر بعذاب الوجدان.

أحد آثار هذا الفكر هو صيرورة العقاب الذي هو عمل عادل غلطاً. لماذا؟ لأنه لو تقرر أن وجدان الإنسان ألعوبة بيد مصالحه إلى هذا الحد وبحسب قول ذلك الطالب من أنه عندما يعطونه المال يتغير وجدانه فإذاً كل عمل يقوم به على أساس مصالحه فإنه يكون معتقداً بصحته حينئذٍ بشكل كامل، فلا يكون عنده أي تقصير ولا يبقى هناك مقصر في الدنيا أصلاً، إذ أن البشر يرون الشخص مقصراً ومستحقاً للعقاب فيما إذ قام بعمل يجب ألا يقوم به بانحراف وجدانه لكن مصالحه تقتضي ذلك، أي أن مصالحه تناقض وجدانه، أما الإنسان الذي يكون وجدانه هكذا مئة بالمئة، فعندما يقوم بعمل. فإنما يكون عمله وجدانياً ووجدانه لا يخالفه في ذلك بمقدار شعرة فكيف يمكن أن نعاقبه.

الإمام الحسين عليه السلام كلما سأل شخص عن وضعية أهل الكوفة كان يقول له: «قلوبهم معك وسيوفهم عليك» فوجدانهم معك لكن مصالحهم في جهة أخرى «أما رؤساؤهم فقد ملئت غرائبهم..» فرؤساؤهم بسبب امتلاء غرائبهم من الرشوة وغير رؤسائهم بسبب التعصب الأحمق العربي الذي يدفعهم لاتباع رئيس القبيلة، لكن في نفس الوقت وجدانهم معك وقلوبهم معك، وهذا كلام صحيح أيضاً.

ثم يقول بعد ذلك:

«يقول المثاليون أنه إذا وجد شخص بروليتاري وآخر بورجوازي فالسبب

في ذلك هو أن نسخ تفكيرهما يكون تابعاً لأحد هذين النهجين (لست أدري من قال هذا الكلام بهذا الشكل) نحن نعتقد على العكس من ذلك أنه إذا كان هذان الشخصان يمتلكان أفكاراً متفاوتة فبسبب أن كلا منهما ينتمي إلى طبقة خاصة. فالبروليتاري بروليتاري لأنه يمتلك ذلك الوجدان الطبقي. الشيء الذي يجب أن يلتفت إليه هو أن هذه النظرية المثالية تتضمن نتيجة عملية. يقولون حيث أن الشخص الفلاني يمتلك تفكيراً بورجوازياً بناء عليه فقد صار بورجوازياً. ويستنتجون من هذا أنه يمكن له أن يترك هذا النمط من التفكير ويصير بروليتارياً وعندئذٍ سيسقط استغلال البورجوازيين وكل شخص سيتعب برضا واعتماد لأجل رب العمل. هذه النظرية هي التي يدافع عنها الاشتراكيون المسيحيون وبناة الاشتراكية الوهمية (لست أدري إذا كان الآخرون قد قالوا ذلك خصوصاً أن هؤلاء هم الناقلون وهم ينقلون كلامهم حسبما يشاؤون).

لا شك أن الإنسان بنسبة واحد بالمئة يتبع مصالحه بشكل خاص ويسعى وراءها ويوازن سلسلة من أفكاره مع المعايير التي تؤمن مصلحته. لكن ذلك ليس بمعنى أن مصالح الإنسان هي التي تضع أفكاره بشكل كامل إذ أن الإنسان في الواقع، يمتلك وجداناً إنسانياً راقياً يستطيع استخدامه من دون حصول تغيير قبلي في أسس مصالح الإنسان بشكل يكون للوجدان تأثير على العلاقات الإقتصادية والمصالح وتوزيع الثروة وأمثالها. الفرق الذي هو بين النهضات التي أحدثها الأنبياء وتلك النهضات التي قادها أولئك القادة مثل الماركسيين أو نفس ماركس هو أن هؤلاء القادة قد وضعوا أصابعهم على مصالح البشر وطبعاً فقد وضعوها على نقطة حساسة، على عناصر حب الذات عند البشر وقالوا للإنسان: «أيها الإنسان أيتها الطبقة العمالية! أيتها الطبقة الكادحة! أنتم تستغلون من قبل طبقة أخرى لقد اغتال حقوقكم الآخرون فخذوا حقكم منهم، حطموا أفواه أولئك الذين سحقوكم بقبضاتكم وافعلوا كذا وكذا..» واستطاعوا بهذه الطريقة تحريك طبقة على طبقة.

لا شك في وجود هذا العنصر في نهضة الأنبياء خصوصاً إذا اعتمدنا على القرآن ومنطقة نجد أن هذا العنصر ـ أي عنصر إحقاق الحق وعنصر استنهاض الطبقة المحرومة والمظلومة والمسحوقة على الطبقة الظالمة والمترفة والمتجاوزة

للحق ـ موجود فيه ويقوم القرآن ببيان هذه المطالب أيضاً بلحن ونغم ممزوج بالشعارات مما يستنهض استنهاضاً حقيقياً إحساسات الطبقة المستضعفة:

﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ۝٥ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ ۝٦﴾[1].

إذاً لا بحث في أنه قد استفاد الأنبياء أيضاً من هذا العنصر ضمن هذه الحدود لكن التفاوت الذي هو بين طريقة الأنبياء وهؤلاء القادة ـ مما كانت نتيجته أنهم قاموا هم واتباعهم بإنجازات لم يقم بها أحد ـ هو أنهم قد استنهضوا الإنسان على نفسه أيضاً، وهذا منشأه الوجدان الإنساني المستقل عن المصالح الطبقية. لو لم يكن للإنسان وجدان مستقل كهذا لكان من المحال على الأنبياء تحقيق نجاح كالذي حققوه. إذ قد كان ذلك نجاحاً حقيقياً والتاريخ يدل على أنه كان كذلك وأنه الآن أيضاً كذلك. فهم يقولون مثلاً: «أيها البشر! أنتم لم تحصلوا على ثروة كهذه من الطريق الصحيح وإنما من طريق الظلم، لقد سحقتم حقوق الآخرين. . .» بشكل يحركون به وجدان الإنسان ليثور على نفسه. وكم من الناس قد ألقوا ثرواتهم وأموالهم ووجودهم ومصالحهم تحت أقدام الأنبياء وقدموها إلى الطبقة المظلومة بأيديهم.

هذه القصة المعروفة من أن شخصاً من الأثرياء والمتمكنين كان جالساً في مجلس الرسول ﷺ فدخل المجلس رجل فقير رث الثياب وأراد مكاناً خالياً يجلس فيه. واتفق أنه كان هناك مكان خال قرب هذا الرجل الوجيه فذهب وجلس عنده. وذاك الشخص بحسب العادة التي كانت عنده جمع ثيابه وتنحى عنه فالتفت الرسول ﷺ لذلك وقال له: «هل خفت أن يعلق فيك شيء من فقره؟ فقال: «لا يا رسول الله» «هل خفت أن يناله شيء من ثروتك؟» «لا يا رسول الله» «هل خفت أن تتسخ وتتلوث ثيابك؟» «لا يا رسول الله» فقال: «إذن لم فعلت ذلك» لم يكن يملك جواباً فقال «لقد كانت عادة خاطئة يا

---

(١) سورة القصص: الآية: ٥ و٦.

رسول الله! أنا مستعد لأعطيه نصف ثروتي» لكن ذاك الفقير قال: «أنا لا أقبل» فقالوا له: «لم لم تقبل» فقال «أخاف إن قبلت أن يصيبني ما أصابه فيما لو جلس إلى جانبي فقير» هذا عمل الوجدان حيث من جهة قد ثار وجدان ذلك الشخص ليعطي نصف ثروته لهذا ومن جهة أخرى كان هذا يرى أهمية وأصالة وجدانه إلى درجة يرفض ثروة كهذه لئلا يخدش وجدانه الطاهر في وقت من الأوقات. لو قمنا بتحليل التاريخ نصل إلى هذه الحقيقة أن النهضات المذهبية والدينية ـ في نهضات الأنبياء ـ قد كانت بشكل يحرك فيه الأنبياء الأفراد على أنفسهم. أصلاً هذه هي التوبة. التوبة التي هي في الواقع حالة إنسانية راقية هي عبارة عن «ثورة الإنسان على نفسه» ثورة إصلاحية. لقد قمت في بعض الأحيان بجمع تعبيرات القرآن حول التوبة بشكل خاص فرأيت أنه قد ورد فيه تعابير راقية ومدهشة للغاية يقول القرآن مراراً: «تاب وأصلح». ثورة إصلاحية من داخل الإنسان، ثورة الوجدان على نفسه، على إسرافه في أعماله وإفراطه. إذا كانت حالة كهذه موجودة في الإنسان ـ وهي موجودة ـ فهي دليل على وجود وجدان مستقل عن المصالح لدى الإنسان. نحن لا نقول أن المصالح لا تؤثر في وجدان الإنسان لكن المصالح ليست هي التي تصنع كل عناصر الوجدان.

ويبحث جورج بوليت سر في قسم آخر تحت عنوان «الوجود الاجتماعي وظروف الجاه». فيقول:

«يحدثنا ماركس عن «الوجود الاجتماعي» يجب أن نرى ما مقصوده من هذا الاصطلاح؟ يتشخص «الوجود الاجتماعي» ويعرف بواسطة ظروف الحياة الموجودة في المجتمع الإنساني. وجدان الأفراد ليس صانعاً للظروف المادية وإنما هذه الظروف هي التي توجد وجدان الأفراد»[١].

مع أن كلا من الأمرين متحققان فالظروف المادية تترك أثراً على الوجدان والوجدان أيضاً يترك أثراً على الظروف المادية، فبينهما تأثير متقابل دون أن نعتبر أحدهما العلة والآخر المعلول وأحدهما الأصل والآخر تابعاً فهما عنصران من عناصر هذا العالم وعاملان من العوامل الموجودة فيه، مثل سائر

(١) أصول مقدماتي فلسفة ص١٩٧.

العوامل الموجودة في العالم التي يؤثر هذا في ذاك وتارة ذاك في هذا فهذان أيضاً يؤثران على بعضهما، فظروف الحياة تترك أثراً على الوجدان والوجدان أيضاً يترك أثراً على الظروف المادية.

«ما هو المقصود من الظروف المادية للحياة؟ في المجتمع الغني والفقير كلاهما موجودان. لكن القاعدة والنهج الفكري لهاتين المجموعتين مختلف. وحتى بالنسبة لمسألة واحدة لا يفكران بشكل واحد (لأن هذا يعيش في ظروف الفقر وذاك في ظروف الغنى)» ثم يقول بعد ذلك أنه حتى الفقر والغنى (أي مستوى الدخل) ليس ملاكاً أيضاً الطبقة هي الأساس، من الممكن أن يكون الشخص من طبقة دخلها أكثر من طبقة أخرى، كأن يكون شخص في طبقة العمال ودخله أكثر ممن هو في الطبقة البورجوازية ولكن مع ذلك فوجدانه وجدان طبقي لا دخلي (نسبة للدخل). وقد أصلح ذلك فيما بعد بهذا الشكل:

«الفقر والحاجة عبارة عن «ظروف الحياة». ما ينبغي ملاحظته هو أنه لماذا يوجد في الدنيا غني وفقير لكي تكون في النتيجة ظروف حياة البشر مختلفة؟.

المجموعة من الناس التي تكون في ظروف مادية مشتركة تشكل طبقة لكن مفهوم الطبقة لا يطلق على الفقر والغنى. فالبروليتاري الذي لديه دخل أكثر من شخص بورجوازي يظل بروليتاري، وحتى لو كان عنده خدم ويمتلك استقلالية وتأميناً في حياته فمع هذا لا تزيد أو تنقص جنبته البروليتارية، فالظروف المادية للحياة ليست منوطة بتحصيل المال وإنما ترتبط بالعمل والحرفة الإجتماعية. هنا حيث نرى أن الإنسان موجود للتاريخ. عمل الإنسان إنما يتم بحسب ميوله. وهذه الميول ناتجة عن أفكاره، وأفكار الأفراد أيضاً وليدة الظروف المادية للحياة، أي الظروف التي تختص بطبقة معينة».

بهذا الشكل تفسر الحوادث التاريخية. فإذا الأفراد هم الذي يوجدون التاريخ. والمقصود من الأفراد هو عمل الأفراد. وعمل الأفراد تابع لميولهم وميولهم أيضاً تابعة لأفكارهم. وأفكار الأفراد أيضاً تابعة للظروف المادية والطبقية للحياة، فإذاً الذي أوجد كل التاريخ هو الوضع الخاص الطبقي.

في فصل آخر يجعل مسألة النضال الطبقي هي العنوان حيث يستنتج منه أن النضالات الطبقية وتناقض الطبقات هو الذي أوجد التاريخ لا غير (وهذا بعد عهد الشيوعية البدائية إذ أنه لا ينبغي أن تسمى الشيوعية البدائية تاريخاً). هنا لقد بقي شيء مجهول بالنسبة لي، فهل في نظر هؤلاء السادة أنه في عهود ما قبل ظهور الطبقات التي يعتقدون أنها كانت في عهد الاشتراكية لم يكن للبشر تاريخ أصلاً؟ ألم تقع حوادث؟ وأكثر من هذا فيما بعد حينما ينتهي الأمر إلى الاشتراكية الثانية حيث تزول الطبقات حينها بشكل تام فهل يبقى محرك التاريخ بلا حركة حينئذٍ؟ هل توقف محرك التاريخ عن العمل في الصين وروسيا؟ حيث أنه لم يعد يوجد طبقات هناك. أنا لست أدري ما الذي يقولونه هنا. يقول في فصل «النضالات الطبقية هي محرك التاريخ»:

«عمل الأفراد وتصرفاتهم يتناسب مع أفكارهم. وهذه الأفكار هي محصول حياتهم المادية وهي ترتبط بطبقة معينة. من هذا البيان لا ينبغي أن يتصور أنه لا يوجد إلا طبقتان في المجتمع فقط، إذ يوجد طبقات مختلفة لكن اثنتان منها فقط في حالة صراع وجدل مع بعضهما هما البورجوازية والبروليتاريا».

وهذا أيضاً يزيد في الأمر أكثر. يقول أن الطبقات الأخرى موجودة ولكنها لا تأثير لها في محرك التاريخ هذا، والمؤثر في عصرنا هما هاتان الطبقتان فقط.

«فيجب أن نستنتج إذاً أن الأفكار هي واجهة الطبقات. المجتمع ينقسم إلى طبقات هي في حالة نضال ضد بعضها. وبهذا النسق لو التفتنا إلى الأفكار التي عند الناس في المجتمع فسنلاحظ أن هذه الأفكار متصادمة ومختلفة مع بعضها وخلف هذه الأفكار تشاهد طبقات متصارعة ومتنازعة مع بعضها أيضاً».

هل صحيح أن كل الحروب العقائدية والفكرية الموجودة في الدنيا هي حروب طبقية ولها منشأ طبقي؟ هل هذه الحرب الواقعة الآن بين مساجد جنوب المدينة (طهران) وبين حسينية الإرشاد تعود إلى منشأ طبقي بحسب التحليل الديالكتيكي؟ هل يستطيع أحد أن يحلل بهذا الشكل؟.

أحد الحاضرين: طبقات المعممين والأفندية (غير المعممين) كلا وإنما الطبقات التي يتحدث عنها أولئك السادة إذ طبقة الأفندية والمعممين لا تصير طبقتين.

الأفندي بورجوازي والمعمم بروليتاري هذه تسميات. إذ يمكنكم أيضاً أن تقولوا عكس ذلك. أولئك يقولون عكس ذلك يقولون: «المعمم تابع للطبقة البورجوازية والأفندي ليس تابعاً لها». وعلى أية حال فكيف يمكن تحليل ذلك؟.

في أحد الأوقات قلت نفس هذا الكلام أيضاً لشخص يريد تفسير هذه الأمور وفق هذه الحسابات. قلت له كيف تفسر قضية حسينية الإرشاد؟ شخص رأسمالي بنى وأسس هذا المكان هو (السيد همايون) والأفكار التي تنشر من هنا والطبقة الفكرية التي تتغذى من هنا هم أشخاص يحملون أفكاراً ضد الرأسمالية بل هذا المكان يعتبر رمزاً للأفكار الاشتراكية والمعادية للرأسمالية وأمثال ذلك. مؤسسة فخمة تساوي عدة ملايين تصبح معسكراً لأفكار كهذه فكيف يمكن توجيه هذا الأمر بنظر الفكر الماركسي؟.

بنظرنا هو قابل للتفسير. نحن نقول أن هذا الشخص المؤسس في نفس الوقت الذي هو ينتمي إلى طبقة الرأسماليين فهو يملك وجداناً إسلامياً، ووجدانه هذا ليس له أي ارتباط بطبقته أي أن إنساناً كهذا حيث أن وجدانه وجدان أصيل فهو يستطيع أن يقوم بعمل ضد طبقته ولا مانع من ذلك أبداً. أما أولئك الذين يفسرون القضايا وفق هذا الحساب فماذا يقولون؟ وخصوصاً الأشخاص الذين هم أفكارهم كهذه الأفكار ومع هذا ينظرون إلى هذه المؤسسة نظرة سوء ظن واتهام. وحين ينظرون بسوء ظن فسيقولون مثلاً «هذا فخ إمبريالي، فخ رأسمالي» أو يقولون: «هذه قناة منحرفة تقوم بحرف الأفكار عن مسارها الأصلي» فهذا أيضاً مجرد كلام. الأشخاص الذين لا يعتقدون بأمر كهذا كيف يستطيعون تفسير هذا الأمر؟ بنظرنا لا يوجود أي تفسير إلا بأن نثبت لوجدان الإنسان شيئاً من الاستقلالية. وعندما نتحدث عن الاستقلالية فلا يعني هذا أن وجدان الإنسان سد لا يمكن أن يخترقه شيء أبداً وإنما نقول إن وجدان الإنسان عامل مستقل مثل كل العوامل في الدنيا التي تتأثر بالعوامل الأخرى كما تؤثر فيها أيضاً. فهذا مقصودنا من الاستقلال.

«لهذه الجهة فالقوى المحركة للتاريخ أي الشيء الذي يوجد التاريخ هو الحروب الطبقية. يقول إنجلز: لقد صار مسلماً في التاريخ الحديث (التاريخ الحديث لا بد أنه استثناء من التاريخ القديم) أن جميع النضالات السياسية هي عبارة عن هذه النضالات الطبقية وكل نضالات الطبقات طلباً للاستقلال ـ مع وجود الشكل السياسي الذي تتخذه لنفسها ـ تنتهي آخر الأمر إلى الاستقلال الاقتصادي»[١].

بعد ذلك يقول السيد جورج بوليت سر مرة ثانية:

«يجب إضافة نكتة أخرى إلى هذه المطالب: التصرفات والميول والأفكار نموذج عن الطبقات والطبقات محصول اقتصاد المجتمع، فإذا يمكن القول أن الحروب الطبقية هي التي توجد التاريخ وتصنعه، وهذه الطبقات هي ناتج اقتصاد المجتمع. نحن كلما أردنا توجيه واقعة تاريخية يجب أن نرى ما هي الأفكار المتضادة الموجودة فيها، ومن خلال الأفكار نتوصل إلى الطبقات المؤيدة أو المعارضة لها وفي الأخير نكتشف الحالة الإقتصادية التي أنتجت هذه الطبقات».

ثم بعد ذلك يتعرض لفصل ويكثر من التفصيل فيه لكنه مجرد حدس وفرض ليس إلا. ونحن أيضاً لا نقول أن شيئاً كهذا غير موجود لكني لا أظن وجود دليل قاطع عن أن الأمر كذلك. فهم يذكرون لحياة البشر أدواراً هي عهد الاشتراكية البدائية، عهد الزراعة والصيد الذي استتبع بحسب اعتقادهم العبودية وأوجد مسألة الملكية ثم عهد التجارة والبورجوازية ومن ثم عهد الرأسمالية في شكلها الأخير.

يقول: «لأجل معرفة منشأ ظهور الطبقات يجب مطالعة تاريخ المجتمع (وهذا كلام جيد إذ يجب مطالعة التاريخ. لكنه يقول فيما بعد أن هذا الكلام ليس تاريخياً فهو لم يكتب في التاريخ ولا يوجد دليل بالشكل الذي يسعى المؤرخ للحصول عليه وهو مجرد فرضية وكلام) فعندئذٍ سيعلم أن الطبقات لم

---

(١) أصول مقدماتي فلسفة ص١٩٩.

تكن على نمط واحد دائماً. ففي اليونان القديمة والمالكون، وفي القرون الوسطى الفلاحون والإقطاعيون، والخلاصة أنه في العهد التالي كان البورجوازيون والبروليتاريون. فنرى أن الطبقات تتغير بهذا الشكل. فما هي علة هذه التغييرات؟ إنَّ التغييرات الإقتصادية هي التي استوجبت هذه التغييرات».

وعنده فصل آخر تحت عنوان «تكيف الطريقة الديالكتيكية مع الأيديولوجيات» يبدو أن الكلام الذي قد قاله ماركس ووقع بعدها محلاً للانتقاد والاعتراض قد أصلح قسماً منه إنجلز والأقسام الأخرى أصلحها من بعده لينين. لقد أوردوا عليهم بأن ماركس يرى أن الوجدان تابع مئة بالمئة للظروف الإجتماعية والطبقية فبحسب نظره الوجدان انعكاس جبري للظروف الإجتماعية فبناء على هذا فهو لا يرى بعد دوراً أصيلاً للأيديولوجية، ولا يرى للفكر أي دور أصيل بأي وجه من الوجوه. وحيث قد بني على ذلك بأن وجدان الإنسان ألعوبة بيد ظروف حياته المادية فعندما يصير وضع حياته المادية بشكل ما فسواء شاء أم أبى سيكون وجدانه هكذا، فإذاً ما هو الدور الذي يمكن أن تقوم به الدعاية؟ إذ التبليغ والدعاية إنما هي لأجل بناء وجدان الإنسان. لا يمكن لشيء أن يوجد إلا من علته. إذاً قلتم أن الماء إنما يمكن تركيبه من العنصر الفلاني والعنصر الفلاني فقط فهل يمكن صناعة الماء بالتبليغ أيضاً؟ كلا فإن شيئاً كهذا محال. أو لو قلتم بأن المرض الفلاني في بدن الإنسان أو نفسه أو أعصابه إنما يحدث بسبب العلة الفلانية فهل يمكن إيجاده أو رفعه بالكلام والتقولات أيضاً؟ كلا. فعندما تكون الأفكار تابعة للظروف المادية للحياة بنسبة مئة بالمئة فبناء عليه يجب أن نرى أن دور التبليغ يساوي صفراً بشكل مطلق. لكن حيث أنهم رأوا أنه لا يوجد شيء كهذا وهم بأنفسهم يمتلكون أجهزة دعاية واسعة لتوجيه ذلك (أما كيف يمكن أن ينسجم هذا التوجيه مع ذلك الكلام فهذا ما لست أعرفه).

قالوا: طبعاً نحن عندما اعتقدنا بأن الأفكار تتبع الظروف المادية لم ننكر أنه يجب تقبل دور الأفكار بصفة عامل ثان.

لكن من المسلم به أنه إذا لم تكن الأفكار انعكاساً لظروف الحياة مئة

بالمئة فلا يوجد عامل آخر غير ظروف الحياة يمكن أن يكون صانعاً لها. كل شخص يوضح في تلك الظروف فسيجد فكره أيضاً ويعمل. والشخص الذي ليس في تلك الظروف لا يمكن للتبليغ أن يترك أي أثرٍ عليه. الآن كيف يوجد ذلك هذا ما لا أعرفه. لأقرأ عباراته:

«يقال عادة أن الماركسية عبارة عن فلسفة مادية تنكر دور الأفكار في التاريخ. أي تنكر العامل الأيديولوجي ولا تلاحظ سوى المؤثرات الإقتصادية»[١].

طبعاً لا أحد يقول أن الماركسية تنكر دور الأفكار بشكل تام وإنما هي تقول أن الأفكار يجب أن تكون تابعة لظروف الحياة مئة في المئة، أي أنه لا يوجد عامل آخر مؤثر في صناعتها. فهذا ما يجب أن تجيبوا عنه.

«هذا القول خطأ، فالماركسية ليست غافلة عن الدور المهم الذي يلعبه الفكر والفن والعقائد في الحياة، وعلى العكس من ذلك فهي تعطي أهمية بالغة لذلك (لم يوضح بأي شكل ذلك) ما هو عامل الأيديولوجية وما هو شكلها؟ هذا الجانب من الماركسية الذي قد صار محلاً لبحثنا قد أسيء فهمه أكثر من أي جانب آخر والسبب في ذلك هو أنهم ظلوا لمدة طويلة يدرسون الماركسية من ناحية الاقتصاد فقط. ومن هذا السبيل ليس فقط أن الماركسيين قد ابتعدوا عن شكلهم الكلي بل رموا الأصول الواقعية للفلسفة جانباً أيضاً. إذ أن الشيء الذي يسمح للاقتصاد لأن يجيء بصورة علم كامل هو المادية التاريخية وانطباقها على المادية الديالكتيكية. والتعبيرات الخاطئة التي قد صدرت من الماركسيين أيضاً كان سببها اعتيادهم إغفال دور الأيديولوجية في التاريخ والحياة. فصل الأيديولوجيات عن الماركسية بمنزلة تفكيك الماركسية عن المادية الديالكتيكية أي فصلها عن الأصول».

إني لم أفهم جيداً ما الذي يقوله. ليس الإيراد الذي يبدو في نظرنا هو أنه بناء على أصول الماركسية لا يكون هناك أي دور للأيديولوجية وأنه ليس

---

(١) أصول مقدماتي فلسفة ص٢١٢.

لها أي عامل. كلا فهي بالأخير فكر ولا أحد ينكر أن الفكر بنفسه عامل. ولكن نحن نقول أنه بناء على أصول الماركسية فالأفكار تتبع الظروف الإقتصادية مئة بالمئة، أي أنها لا تستطيع أن تخرج عن إطار الظروف الإقتصادية وإنما تلعب دور عامل تابع مئة بالمئة.

الإيراد الذي يرد عليهم هو هذا أن دور الأيديولوجية سيكون دور عامل تابع لأصوله بنسبة مئة بالمئة غير قابلٍ للانحراف عنها. بناء على هذا لا يمكن لشخص أن يأتي ويصنع وجداناً كاذباً، لا يمكن لعامل وجد في ظروف كهذه وكانت الظروف الإقتصادية توجب أن يكون وجدانه هذا لا يمكن أن يأتي شخص فيعطيه وجداناً كاذباً. أصلاً لا معنى للوجدان الكاذب فالوجدان دوماً بنفس الشكل ليس فيه صادق وكاذب. فأجيبوا عن هذا ولا تغالطوا وتقولوا: «أنتم قد قلتم أنه بنظر الماركسية لا يوجد أي دور للأيديولوجية في التاريخ» كلا فلها دور. نحن لم نقل أن الأيديولوجية بنظركم ليس لها أي دور، نحن فقط نقول دورها التبعية. الظروف الإقتصادية ـ كما تقولون أنتم ـ هي التي أوجدت الفكر، والفكر أوجد الميول والإرادة، والميل والإرادة أوجدا العمل، والعمل أوجد التغييرات في الوضع الاجتماعي ولكن بشكلٍ لا يتخلف عنه أبداً. ثم في ظل هذه المغالطة من أنه «لا، فالأيديولوجية أيضاً لها دور» تقعون في مسألة الوجدان الكاذب. والوجدان الكاذب لا يبقى له معنى بعد. ويقول في فصل تحت عنوان «البناء الاقتصادي والبناء الأيديولوجي»:

«في ضمن مطالعة المادية التاريخية رأينا أن التاريخ الاجتماعي يأتي بهذا الترتيب: الإنسان يوجد التاريخ بواسطة عمله (هذا صحيح) وهذا العمل أيضاً ناشىء من الميل الإنساني (وهذا أيضاً صحيح) والميل أيضاً ينبع من الأفكار (وهذا أيضاً صحيح) ورأينا أن الشيء الذي يشخص ويصنع أفكار الإنسان ـ أي الذي يوجد الأيديولوجية ـ هو المحيط الاجتماعي والطبقات التي توجد في ذلك المجتمع (وهذا أيضاً يطابق الصحيح) وهذه الطبقات أيضاً هي بنفسها نتيجة الظروف الإقتصادية وبعبارة أخرى نمط الانتاج».

طبق هذه الأصول يبقى معنى للوجدان الصادق والوجدان الكاذب. ثم يقول بعد ذلك:

«وقد استنتجنا بذلك أنه يوجد بين العامل الأيديولوجي والعامل الاجتماعي عامل سياسي في الصراع الأيديولوجي الناشىء من الصراع الموجود في المجتمع يبرز العامل السياسي. فإذا نظرنا إلى بناء المجتمع بنور المادية التاريخية يتضح أن عماد المجتمع القائم على أساس الاقتصاد والبناء السياسي والأيديولوجي قد امتد فوق المجتمع، ونلاحظ بأنه قبل الماديين كان ينظر إلى البناء الأيديولوجي كقمة ورأس للبناء الاجتماعي، والواقع أن المثاليين يفترضون أن الجانب الأيديولوجي هو عماد وبناء المجتمع».

إلى هنا نرتضي كلامكم طبقاً لأصولكم. ولهذا ـ بحسب نظرنا ـ فالبحث الثاني الذي طرحه إنجلز وآخرون ـ من أن بعض أفراد الوجدان يكون وجدانه كاذباً إذ من الممكن أن يكون شخص في طبقة ويفكر ضدها بعكسها بسبب العوامل الدعائية ـ هو بلا معنى ولا يمكن أن يكون له معنى.

ـ الإنسان يستطيع أن يتنبأ بالمستقبل ويوسع محيط حياته إلى درجة يخرج بها عن ظرف الزمان والمكان. وفي النتيجة من الممكن أن يضحي بمصالحه الآنية لأجل مصالح أكبر في المستقبل. السيد همايون حيث أنه يؤمن بحياة بعد الموت ومصالحه المستقبلية الكبرى في قبول هذه التضحية فلذا هو يقوم بهذا العمل. إنه يحسب أن التخلي عن المال والإنفاق يوصل الإنسان إلى الجنة. فالأشخاص الذين يفكرون في مستوى أعلى ويعتقدون أن التكامل والفلاح في عالم الآخرة إنما هما في قبول التخلي عن الراحة المادية فهم يتخلون عن المنفعة الآنية لأجل منفعة أكبر مستقبلية.

هذا الجواب بنظري غير صحيح على الاطلاق أي أنه بحسب قول طلاب العلوم الدينية تفسير لا يرضي صاحبه. لم يكن البحث في أنه هل يعمل الإنسان لأجل منفعة ـ بالمعنى العام ـ تعود إليه أم أنه يستطيع أن يخرج عن دائرة خيره أي أنه يقوم بالعمل الذي لم يلاحظ فيه خيره الشخصي. إذ لا يوجد أحد في الدنيا يدعي أن الإنسان يقوم بعمل دون أن يلاحظ فيه خيراً لنفسه.

ثانياً طبق هذا الأمر يمكن لنفس المذهب أن يكون بناء تحتياً للواقع

فلماذا يستنتجون إذاً إن المذهب هو بناء فوقي؟ أن ما نقوم به من التوسعة بهذا الشكل من أن الإيمان أيضاً يوسع شخصية الإنسان وإن ذلك الشخص الذي يؤمن بحياة خالدة فهو أيضاً يقوم بهذا العمل لأجل المصالح التي بيناها في العالم الآخر فهذا إذا قد عمل لأجل هذه المصلحة أيضاً. إذا وسعتم الاقتصاد إلى هنا بشكل يشمل ما يصل للإنسان في العالم الآخر أيضاً فبهذا يصير المذهب من البنى التحتية إذا ما حكم هذه النتيجة التي يريدون استخلاصها من «أن المذهب بناء فوقي مطلقاً»؟.

إذا رأينا عاملاً يفكر مثل البورجوازي أو رأسمالياً يمتلك فكر عامل فيجب أن نفسر الأمر بالشكل التالي: إنهما يستطيعان التعرف إلى ثقافة بعضهما بسبب اتساع الاتصالات. فعندما يتمكن أي رأسمالي من التعرف إلى قيم الطبقة العمالية والاطلاع على اتجاه التاريخ بسبب المطالعة وأن يؤمن بذلك، وأن يلتفت فرضاً إلى أن الطبقة العمالية ستنتصر في المستقبل، فلا يعود عندها نظام تكون قيمة نظاماً رأسمالياً، فالمحيط يبني لهذا الوجدان قيماً جديدة ويصير وجدانه وجداناً عمالياً. عندما نقول أن «الفكر بدوره له تأثير» فيجب أولاً التفكير بالمنطق الديالكتيكي، هل صحيح أن الفكر ابتداءً هو وليد الظروف لكنه يؤثر فيها بشكل متقابل.

حضرتك تقول المنطق الديالكتيكي فإذا كان مقصودك هو «التأثير المتقابل للفكر والظروف المادية»[1] فمنطقنا نحن هو الديالكتيكي لا منطقكم أنتم فلماذا إذن تجعلون اسم أحدهما «البناء التحتي»؟ ترون أحدهما الأصل والآخر فرعاً؟ أنتم عندما ترون أن أحدهما الأصل والأخر فرعاً فلا يكون منطقكم ديالكتيكياً. تارة أنتم ـ كما قد ذكرت ـ تقولون: الظروف المادية للحياة عامل مؤشر في الوجدان والوجدان أيضاً عامل مستقل يؤثر في الظروف المادية بشكل متقابل فكل منهما يؤثر في الآخر دون أن نعتقد أن الأول هو الأصل والآخر طفيلي وتابع.

إذا كان التأثير متقابلاً فهذا ما نقوله نحن. إذا كنتم ترون أحدهما تابعاً

(١) هنا السائل يؤيد أن مقصوده هو كلام الاستاذ هذا.

والآخر متبوعاً فكيف سيستطيعان التأثير على بعضهما بشكل متقابل؟ نحن لا نقول أن التابع لا دور له؛ له دور لكنه لا يستطيع الخروج عن تابعيته فالتابع يستطيع أن يغير الظروف المادية بمقدار ما يفسح له متبوعه في ذلك لكنه لا يستطيع أن يغير متبوعه أي متى يشاء.

البحث هو في أنه في البدء هل كان الفكر أو الظروف المادية.

في البدء لم يكن أي منهما.

الإنسان عندما جاء إلى الدنيا دفعته المتطلبات الفيزيائية لبدنه إلى العمل. احتاج إلى الطعام فاحتك بالطبيعة وهذا أوجد له الفكر فإذاً كانت في البدء الظروف المادية هي التي أوجدت الفكر.

في البدء كانت الحاجة هي التي استتبعت ذلك.

أجل فنحن لا ننكر الدافع الغرائزي.

فإذاً البداية كانت من الدافع الغرائزي.

صحيح، حسن جداً، لا نجعل الظروف المادية هي العامل وإنما مجموعة علاقات متقابلة بين المتطلبات الفيزيائية للفرد والمحيط أي متطلبات الإنسان وبين الظروف المادية. الظروف المادية ليست هذه الكرسي فقط وإنما هي تلك العلاقات التي أوجدها الإنسان في الطبيعة.

بهذا المقدار وإلى هذه الحدود التي تريد أن تقولها تقريباً لا أحد ينكر ذلك لكن مسألة التابعية والمتبوعية التي أتيتم بها هناك أوضحها لنا.

البحث المطروح أنه في عهد الاشتراكية أو العهد الذي لم يكن فيه طبقية ما هي القوة المحركة للتاريخ؟ يجب القول أنه قبل أن يكون هناك نزاع بين البشر كان التضاد بين الإنسان والطبيعة هو عامل حركة التاريخ. وفي المستقبل أيضاً سيكون هذا العامل هو القوة المحركة للتاريخ، أي أنه يمكن أن يتبدل النزاع بين البشر إلى نزاع بين الإنسان والطبيعة.

لا شك في أن صراع الإنسان مع الطبيعة كان موجوداً دوماً والآن هو

موجود كذلك، لكن في المستقبل حيث يزول التضاد الطبقي لا شك في أن تاريخ الإنسان سيبقى موجوداً وسيتقدم أيضاً. لكن هل هو بشكل أن الإنسان سيكون في حالة نزاع مع الطبيعة حتماً أو أنه يوجد في الإنسان غريزة السيطرة على الطبيعة حتى في أبعد نقاطها؟. من البديهي أن الإنسان يصل إلى حد يصير فيه مسيطراً على طبيعة الأرض كما أنه اليوم قد صار مسيطراً على أجزاء كثيرة لكنه أيضاً لا يتوقف عن التكامل بل يريد السيطرة على الكواكب السماوية. لكن هل سعي الإنسان للسيطرة على الكواكب الفضائية ناتج عن صراع بين كواكب الفضاء والإنسان، أو أنه مسبب عن غريزة موجودة في الإنسان هي إرادة السيطرة على كل شيء؟ لماذا نفترض أيضاً وجود صراع وتضاد بين الإنسان والطبيعة؟!.

تضادهما هنا: إذ أن الموجود الحي، ومنه الإنسان، يميل للتوسع والتعدي بشكل فطري. كل موجود مرتب يريد توسعة محيط حياته ولأنه يريد التوسع فسيواجه موانع في الطبيعة.

الموانع غير التضاد فلا يشتبه.

نفس هذا الميل في تضاد مع الموانع الموجودة في الطبيعة. إذ الطبيعة لا تضع الظروف المادية جاهزة في تصرف الفرد بشكل دائم. لنفرض أنه يوجد هنا مانع، جفاف أو برد أو حر أو غير ذلك.. وهذه موانع أمام الجنوح للتعدي والتوسع الحياتي وبينهما تضاد.

عذراً، إذ أنكم تقومون هنا بتفسير لمفهوم التضاد...

مثلاً أنا أريد الخروج من هذا الباب والباب مغلق ويشكل مانعاً أمامي وهذا لا يسمونه تضاد فلا يقال هناك تضاد بيني وبين الباب. التضاد إنما هو في الموضع الذي يكون فيه عاملان. هذا يريد القضاء على ذاك وذاك يريد القضاء على هذا. فهذا تضاد.

نقول «محدودية المحيط وظروف الحياة مقابل الميل نحو التوسع».

رأيتم كم يكثرون من الخلط والتصرف والترقيع. يذكرون في البدء أمراً،

وعندما يتوجه إليه إيراد يقولون بضده، فإن ورد عليه إيراد يقولون بشيء آخر. مثل منطق مظلة[1] مصباح السيد مزيّني. يحكى أنه قال أحدهم: «لماذا يصنعون هذه المظلة التي على المصباح من البلور الغالي الثمن؟ فليصنعوها من النحاس فلا تنكسر أبداً» فقيل له: «لو كانت من نحاس فلا تسمح بخروج الضوء» فقال: «يثقبونها ثقوباً عديدة لكي يأتي منها النور» فقالوا: «لو ثقبوها هكذا لعاد الريح إلى إطفائها» فقال: «فليلصقوا عليها ورقاً».

سنظل بهذا الشكل نعمل لتوجيه ذلك. على هذا الأساس فإن هذا الفكر ليس قابلاً للتوجيه بنظري، أي أن هذا الفكر ـ لو أردنا الوقوف عند نص ماركس ـ من أن «وجودنا الاجتماعي والطبقي هو الذي يصنع وجداننا» فنجعل هذا علة وذاك معلول غير قابل للتوجيه. لو قال بأن المحيط يؤثر في وجدان الإنسان لكان كلاماً ممتازاً كما أن وجدان الإنسان بالمقابل يؤثر في محيطه.

لازم هذا إن عليكم إثبات ـ وقبل أن يكون للمحيط وجود ـ وجود وجدان بدائي يؤثر فيه المحيط فيما بعد. وما هو الوجدان الذي يكون قبل أن نأتي إلى عالم الوجود؟.

وجدان الإنسان نفس الإنسان. نفس الإنسان له وجود قبل محيطه بمعنى أن نفس الإنسان قد بني بشكل يوجد نوع من الحاجات في فطرته سواء اقتضى محيطه ذلك أم لم يقتضِ، كما أن المحيط لم يمنع الإنسان من الرغبات المادية (الإنسان الذي يطلب الخبز لأجل معيشته فهل المحيط الطبقي أعطاه هذه الرغبة أو بناء الإنسان؟) وكذلك هذه الوجدانيات الراقية الموجودة في الإنسان، حيث أن الإنسان في عمق فطرته طالب للعدالة والصلح والرحمة والمحبة هذه قد جعلت في عمق وجدان الإنسان بالقوة. طبعاً لحد الآن لم يستطع أحد في الدنيا أن يبين ماهية أي غريزة من الغرائز التي هي محل قبول وتكبير لكن هذا لا لزوم له، فالعلم هذه الأيام لا يقول أني يجب أن أفهم ماهية كل شيء وإنما يقول إني استكشف وجود كل شيء من آثاره. ففي الإنسان يوجد شيء كهذا.

---

(١) كلمة مظلة المصباح جعلناها ترجمة لكلمة «مردنكي» حيث ذكر في الهامش نقلاً «لغتنامه» العلامة دهخداً أن هذا هو معناها.

لكن أين هو؟ أين هو منشأ هذه الغريزة؟ مثلاً الغريزة الدينية في أي مكان من دماغنا موجودة؟ نحن كيف نعلم أين توجد. غريزة الفن والجمال موجودة في البشر لكن في أي موضع من البشر مختبئة؟ لا أحد يعرف، لكنَّ أمراً كهذا موجود.

نظرية الجبر الاقتصادي للتاريخ وتحليلها (٢)

لقد كان بحثنا في الجلستين السابقتين حول هذه النظرية التي قد أبرزت في مجال التاريخ من أن القوى المحركة للتاريخ بشكل جبري هي المتطلبات الإقتصادية للبشر، فالقوى الانتاجية تتكامل بشكل قهري وتغير علاقات الانتاج وتوزيع الثروة، وبالطبع فعلى أساس هذا تتغير جميع شؤون الحياة الأخرى (ومنها القانون والثقافة والمذهب والأخلاق والفن وغير ذلك) ولا تستطيع أن تبقى ثابتة.

وقد طرحنا هذه المسألة بهذا اللحاظ حيث أن بحثنا كان حول الإسلام وحاجات الزمان وهي من الأدلة التي يأتي بها البعض لإثبات أنه لا يمكن لأي قانون أن يبقى ثابتاً وخالداً.

نريد تحليل أمرين. أحدهما هو أن هذا التشبيه حيث يقولون أن «الاقتصاد هو البناء التحتي» بالنسبة لي مبهم قليلاً أي أنه يمكن تفسيره بنحوين لفهم المقصود من هذا التشبيه.

أحدهما أن المراد من البناء التحتي هو الطبقة التحتية للبناء الاجتماعي. فالأبنية الإجتماعية المختلفة بمنزلة بناء ذي طبقات عديدة، طبقة منه هي الطبقة التحتية وباقي الطبقات هي الطبقات الفوقية التي بنيت على هذه الطبقة. والطبقات الفوقية تتوقف على الطبقة التحتية لكن الطبقة التحتية ليس لها ذلك التوقف على الطبقات العليا، أي أنه لو حصل تغيير أو حركة أو انهدام في الطبقة السفلى فسيترك أثراً على الطبقات العليا أيضاً بشكل جبري لكن إذا حصل تغيير أو انهدام في الطبقات العليا فلا يترك أثراً على الطبقة السفلى.

فهل المقصود من أنه «الاقتصاد هو البناء التحتي» هو أن علاقة الاقتصاد وسائر الأمور من قبيل علاقة الطبقة السفلى من البناء بالطبقات العليا؟ إذا كان هذا هو المقصود فهذا التشبيه لا يبين أكثر من أنه بتغيير الاقتصاد تتغير سائر الشؤون. فهو يبين العلاقة السلبية فقط ولا يبين العلاقة الإيجابية بين المسائل الإقتصادية وسائر المسائل، أي أنه لا يبين هذه الجهة من أن جميع البنى الإجتماعية انعكاس للعلاقات الإقتصادية وأن كل كيفياتها وخصوصياتها هي من الاقتصاد، وإنما يصرح بهذا المقدار أن كل بناء قائم محكوم بالتغير تلقائياً مع تغير الاقتصاد إما كون أصل حدوثه تابع للاقتصاد أم لا فلا يبينه.

وهذا التعبير يمكن تقريره بشكل آخر أيضاً وهو أن المقصود من البناء الفوقي ذلك الاصطلاح الخاص بالبناء. حيث أن المبنى له هيكل يكون عبارة عن أعمدة السقف وما شابه ذلك (مما يبنى بواسطة الحديد والحجارة والإسمنت مثلاً) وله أيضاً «واجهة البناء» وهو ما يكون له غالباً جنبة زينة وتفنن كالإسمنت أو الكلس الذي يوضع على ظاهر البناء من السقف والجدران أو الصبغ والتلوين والتزيين الذي يقومون به والديكورات وأمثال ذلك.

إذا كان مقصود السادة من البناء الفوقي والبناء التحتي ـ حين يقولون أن الاقتصاد هو البناء التحتي وسائر الأشياء الأخرى بناء فوقي ـ هو هذا المعنى فعدا عن وجود تلك الجهة التي كانت في التشبيه الأول (من أنه بخراب الطبقة السلفى تخرب الطبقات العليا فهنا أيضاً بخراب الهيكل تزول الزينة وسائر هذه الأشياء وبحسب قول سعدي أنه إذا كان البناء خراباً فلا فائدة في نقش الإيوان) يفهم مطلب آخر أيضاً وهو أنه كل شيء سوى الاقتصاد له جنبة تفنن وذوق وهو غرض ضروري، أي أنه من بين مسائل حياة البشر يوجد سلسلة من المسائل هي من ضروريات الحياة وهي تفرض نفسها على البشر جبراً وهي التي تتحكم بهم وهي المسائل الإقتصادية، وسائر المسائل ليست جبرية وضرورية وحتمية وإنما هي تفننية وذوقية، وهي لا تفرض نفسها على البشر ولا يمكن أن نتحكم بالبشر بالقوة وإنما البشر يتحكمون بها. فالمسائل الإقتصادية إذاً مسائل تتحكم بالبشر وتدبرهم والبشر مضطرون لاتباعها، والمسائل التي هي غير ذلك من قبيل القانون والثقافة والفن والأخلاق والمذهب مسائل إذاً لم تكن موجودة

فلا يهم، وعندما يفرغ الإنسان من مسائله الضرورية يلتفت إلى هذه المسائل أيضاً وأما عندما لا يفرغ من تلك المسائل وتظهر ضرورة ما فإنه يضحي بكل هذه الأمور لأجلها. بناء على هذا فكل شيء سوى الاقتصاد يجب أن نعتبره غير ضروري.

بالنسبة للفن هذا الكلام سهل جداً ويمكن القول أن الأمر كذلك. إذ الفن أمر ذوقي فإذا كان عند البشر فراغ فإنه يلتفت إلى الأعمال الفنية وعندما يفرغ ذهنه وباله من كل شيء يبحث عن هذه المسائل لكن حين تحصل ضرورة في المقام فإنها تطرد كل ذلك.. فهل الثقافة أيضاً من هذا القبيل؟ وخصوصاً القانون فهل القانون بالنسبة للبشر أمر نفسي وليس ضرورياً؟.

على أية حال فهو تعبير آخر عن ذلك التشبيه. فهو وإن كان يفهم منه نقطة إضافية بالنسبة للتعبير الأول لكن ذلك النقص الذي كان في التعبير الأول موجود فيه أيضاً. لقد كان نقص التعبير الأول هو أن أصحاب هذه النظرية يريدون أن يقولوا أن سائر المسائل شعاع وانعكاس عن المسائل الإقتصادية، فهم لا يتحدثون عن الجانب السلبي فقط من أنه بذهاب هذه تزول تلك أيضاً بل يريدون أن يقولوا أن الأخلاق والفن والمذهب والقانون في كل مجتمع انعكاس عن العلاقات الإقتصادية لذلك المجتمع، بشكل أنهم ذكروا لخبير اجتماعي أنه في المجتمع الفلاني يحكم القانون الفلاني وشعبه أخلاقهم بالشكل الفلاني، ومذهبه بالنحو الفلاني، فهو يستطيع فوراً تشخيص البناء التحتي، فيقول إن أخلاقاً وفناً وفكراً كهذه تدل على أن النظام الاقتصادي لهؤلاء هو بالشكل الفلاني. وكذلك بالمقابل لو ذكروا النظام الاقتصادي لمجتمع لخبير اجتماعي فسيُحدث أن المجتمع الذي يمتلك اقتصاد كهذا حتماً يجب أن يكون فنه وأخلاقه وقانونه وثقافته بالأشكال الفلانية. أي أنهم يقولون بالتبعية والارتباط إلى هذا الحد من أن هذا التعبير عن ذلك التشبيه لا يؤدي المطلب من هذه الناحية، لكن لا لزوم لكون التشبيه المذكور من قبل أشخاص ما مؤدياً لتمام خصوصيات نظرياتهم إذ نظرياتهم قد ذكروها في كلماتهم.

المطلب الآخر الذي يجب أن يتضح أيضاً ـ أي أننا نشقق المطلب

ونذكره بصورة شقوق فقط ـ أنه لم يكن الأمر كذلك؟ أي أنه إذا ارتضينا النظرية يجب أن نسأل لماذا بهذا الشكل؟ لماذا يكون الاقتصاد أصلاً وكل الأشياء الأخرى فرع؟ ما هو منشأ هذا الأمر؟.

يمكن بيان منشأين لهذا الأمر: أحدهما منشأ نفسي فنقول أن هذا الأمر ينشأ من خصلة ذاتية نفسية من البشر. المنشأ الثاني يتعلق بالخصلة الذاتية للاقتصاد من جهة والخصلة الذاتية لسائر المسائل من جهة أخرى. كيف؟.

لو قلنا أن منشأه خصلة نفسية فمعناه أنه بنظر هذه الفلسفة أن الإنسان موجود يمتلك غريزة واحدة لها أصالة في وجوده فقط ولا أصالة لأية غريزة أخرى، والغريزة التي لها أصالة هي «السعي لأجل المعاش». فالبشر قد بنوا بهذا النحو كما أن النباتات لها بناء خاص والحيوانات كذلك لها بناء خاص فبناء الإنسان أيضاً من هذا النوع ما هو أصيل في وجود الإنسان السعي لأجل المعاش وكل شيء آخر لدى الإنسان وبأي لون كان فروحه وباطنه ومنشأه هو نوع من السعي لأجل المعاش أيضاً، أي أنه من الممكن أن توجد تجليات في الإنسان لا يعرف الإنسان ابتداء منشأها فيظن أنها أمر مستقل ومنفصل، لكن لو حللها فسيرى أنها تنشأ أيضاً من هذا السعي لأجل المعاش. كأن يجد الإنسان رفيقاً مثلاً ففي عالم الصداقة والرفقة يظن بأن صداقته مع فلان إنما هي لكونهما يحبان بعضهما وبسبب هذه المحبة حصلت بينهما هذه الصداقة واللقاءات والزيارات المتبادلة. لكن لو فتحوا نفوس البشر لظهر أن الصداقة أيضاً لا أصالة لها فالإنسان يصادق الشخص الذي صداقته مفيدة لمعاشه، ومن تلك اللحظة التي لا تعود فيها صداقة صديق ما مفيدة للمعاش تبدأ تلك الصداقة بالخمود لتزول بعد ذلك. والأمور الأخرى من هذا القبيل أيضاً.

عندما يتكلمون بهذا الكلام فينبغي أن يجيبهم علم النفس الذي عمله التحقيق حول غرائز البشر. والقدر المسلم به أن علم النفس لا يرتضي هذه النظرية. العلم وعلم النفس المعاصران لا يقبلان هذه النظرية من أنه يوجد في البشر غريزة واحدة أصيلة فقط وهي غريزة السعي لأجل المعاش. حتى الأشخاص الذين يحملون أفكاراً مادية ينكرون هذا الكلام.

راسل يعتقد أنه يوجد ثلاثة غرائز لها أصالة في وجود الإنسان.

إحداهما هي غريزة السعي لأجل المعاش هذه، والثانية الغريزة الجنسية، والثالثة غريزة طلب الكمال والقوة.

وآخرون يقولون بأصالة طلب الحقيقة في الإنسان، أي أنهم يعتقدون أن الإنسان بحسب طبقته وفطرته قد خلق محباً للحقيقة، باحثاً وطالباً للعلم. بناء على هذا يقولون بأصالة العلم وبأصالة الفن والجمال والأخلاق والمذهب. أو إذا لم نقل أنه توجد نظريات كهذه بشكل تام فلا أقل من هذه المسائل مطروحة في العلم هذه الأيام ولحد الآن لم يتوصلوا إلى مرحلة القطع حول ماهية الغرائز الأصلية للبشر. أعلم العلماء أيضاً عندهم اختلاف في النظر حول هذه المسائل، فالبعض منهم يقول مثلاً أن المذهب غريزة أصيلة في الإنسان والبعض ينفي ذلك. إذاً المطلب ليس بهذه البساطة لتصوره على شكل فلسفة ثم نقول الأمر كذلك ليس إلا ولا شيء غير ذلك.

هذا يبني على مسألة علمية. وهؤلاء السادة الذين يدَّعون حمل راية العلم أكثر من الآخرين ويعتقدون أن فلسفتهم فلسفة علمية ومبنية على العلم فعلى الأقل يجب أن يقبل العلم المبنى العلمي لنظريتهم، لكن العلم لا يؤيد شيئاً كهذا. ربما لم يكن هناك أي عالم نفس في الدنيا يقول بوجود غريزة واحدة للإنسان فقط وهي غريزة السعي لأجل المعاش. المنشأ النفسي الآخر لهذا المطلب هي مسألة فكر البشر، وبعبارة أخرى مسألة الوجدان الإدراكي والوجدان الفكري للبشر. يوجد في الإنسان قوة استدلالية، فالإنسان يستدل في المسائل ويصل من المقدمات إلى نتائج. وصول الإنسان إلى نتائج يرتبط بأمرين: أحدهما ماهية تلك المقدمات الأولية التي اختارها بصفة «أصل الموضوع» (أو الأصول المتعارفة التي يستعملها)، إذ أنه يشرع من المقدمات حتى يصل إلى النتائج.

والأخرى كيفية استخدام هذه المقدمات و«المنطق الصوري» هو لأجل القسم الثاني، أي أن المنطق الصوري إنما هو لأجل ـ فيما لو كان عند الإنسان مقدمات ـ معرفة كيفية ترتيبها ليصل إلى نتيجة صحيحة.

والاستدلال له وجود في كل العلوم حتى العلوم التجريبية بشكل كامل، لأن الإنسان في العلوم التجريبية كما يجري تجارب كذلك يستخرج نتيجة تجاربه فيما بعد بصورة قاعدة كلية. فالاستنباط موجود فيها أيضاً.

الآن هل قوة الفكر والإدراك عند البشر التي يستخدمها في الاستدلال في المسائل هل هي تابعة لشيء أم مستقلة؟ هذه بنفسها مسألة مهمة.

فهل قوة البشر ومناشىء الوجدان الفكري للبشر قوة مستقلة أم لا؟.

الرياضيات أوضح من كل المسائل التي يقوم الإنسان بالاستدلال فيها. عماد الرياضيات سلسلة من الأصول المتعارفة والأصول الأولية. تلك الأصول الأولية التي ظهرت في فكر البشر ما أساسها؟ هل لها أساس أم لا؟ يمكن أن تقولوا أن «أساسها الحس، منشأها حواس البشر حيث أنه نتيجة لسلسلة من الإحساسات المتكررة ظهرت في الفكر والعقل سلسلة أصول» (نحن الآن لا شغل لنا في كون جميع الأصول العقلية للبشر تؤخذ من الحواس أم أنه عندنا أصول لم تؤخذ من الحواس). نقول هل أن منشأ الأصول التي وجدت في عقولنا وأفكارنا هو هذا أو أنها ترتبط باحتياجات البشر وبعبارة أخرى بمنافع البشر ومصالحهم؟. فمثلاً لو كانت تقتضي مصلحتنا يوماً أن يكون ٥ × ٥ تساوي ٢٥ ومن الممكن أيضاً أن لا تقتضي مصلحتنا في مكان ما أن تكون ٥× ٥ تساوي ٢٥ وإنما لو ساوت ٢٤ لكن يتم تأمين مصلحتنا أكثر، فلو فعلاً تغيرت مصالحنا فهل يتغير فكرنا حول هذه المسائل؟ فوجداننا الفكري هل هو مرتبط بمصالحنا؟ بأغراضنا وأهدافنا؟ أو أنها مهما كان لها من ارتباط فليس لها ارتباط بحوائجنا ومتطلباتنا؟.

أو افرضوا أنهم يقولون في الفلسفة أن الدور والتسلسل محال، فأن يتوقف وجود شيئين على بعضهما محال، أي أن يكون وجود هذا متوقف على وجود ذاك، وبالعكس فهذا الوجود متوقف على ذاك الوجود ومعلول له في الواقع، كما أن ذاك عيناً متوقف على وجود هذا ومعلول له، وبعبارة أخرى هذان الفردان كلاهما علة لبعضهما ومعلول لبعضهما، لا أن أحدهما علة من جهة والآخر معلول ومن جهة أخرى بالعكس فيصيران جهتان ولا مانع من ذلك.

هذا شيء موجود في فكر البشر. وفكر البشر له استقلال في مسائل كهذه، أي أنه ليس تابعاً في ذلك للاحتياجات والمصالح ونظام الحياة وأمثال ذلك. وأفضل دليل عليه هو أننا نرى في علوم (الفيزياء والرياضيات والعلوم الفضائية) علماء روسيا والصين الذين يعيشون في ظل نظام خاص ـ فنظامهم اشتراكي ونظام حياتهم واحد ـ والعلماء الأميركيون الذين يعيشون في ظل نظام آخر مغاير تماماً لهذا النظام وضده عندما يريدون البحث في المسائل في مختبراتهم لا ينظرون من خلال منظار مختلف بشكل أنهم وبسبب كونهم يعيشون في نظامين فهذا ينظر بمنظار ويستنبط بشكل وذاك يبحث بمنظار آخر ويستنبط بنحو آخر.

طبعاً لا مانع أبداً أن تختلف الطريقة العلمية لهذا مع الطريقة العلمية لذاك، كما أنه لا مانع من أن يكون هناك طريقتان عمليتان مختلفتان في جامعتين أميركيتين، أو أن يكون في الصين طريقة علمية وفي روسيا طريقة أخرى، أو في نفس روسيا طريقتان، لكن ما هو قطعي ومسلم هو أن الأفكار العلمية والفلسفية للبشر ليست ألعوبة لنظام حياة البشر لكي يعوض نظام الحياة الوجدان الفكري للبشر عن الأصول والمناشىء.

على أية حال هذه أيضاً مسألة مرتبطة بعلم النفس ولم تتأيد في علم النفس نظرية كهذه من أن الأصول الفكرية للبشر تتغير بتغير نظام الحياة. الشيء الذي يكون غالباً منشأ للمغالطة هو الخلط بين الأفكار العملية والأفكار النظرية. لقد التفت قدماء الفلاسفة إلى نكتة راقية للغاية وهي أن بعض المسائل إنفاقية ولا واقعية، والمسائل الإنفاقية لفكر البشر متغيرة ـ وقد سموها الفكر (العقل) العملي في مقابل أفكار (العقل) النظري ـ وبعبارة أخرى قد قالوا أن فكر البشر بالنسبة «للعالم كما هو موجود ليس تابعاً لأغراض الإنسان، لكن فكر البشر بالنسبة «للعالم كما يجب» تابع لأغراض وأهداف الإنسان. وكون الدور محالاً وعدمه فكر حول العالم كما هو موجود، وكون العدد الفلاني ضرب العدد الفلاني يساوي العدد الفلاني فكر حول العالم كما هو موجود. الرياضيات والفلسفة والطبيعيات هي من العلوم النظرية. أما العلوم التي تبحث حول «ما يجب» كالأخلاق والسياسة وتدبير المنزل ـ في التقسيمات التي قام

بها القدماء ـ والتي فيها تطرح مسألة الحسن والقبح بأن الشيء الفلاني حسن والشيء الفلاني سيء وهذا جميل وذلك قبيح، فهذه تتغير. لقد كان هناك اختلاف في وجهات النظر بين المتكلمين والفلاسفة حول أن المتكلمين كانوا يدخلون المسائل المتعلقة بالحسن والقبح في الإلهيات فيقولون: «من الحسن لله أن يفعل كذا فإذاً هو يفعله، ومن القبيح أن يفعل كذا فإذاً لا يفعله» والفلاسفة كانوا يقولون: «الحسن والقبيح مسائل متعلقة بحياة البشر وهي ليست خارجة عن حدود فكر البشر أيضاً». ما يراه عدد من العلماء اليوم من أن «الفكر والوجدان الفكري ألعوبة لظروف الحياة» منشأه هو أنهم قد رأوا في مطلعاتهم لأحوال الملل والأقوام أن أصول أفكار البشر حول قبح الأعمال وحسنها ـ أي في بعد الحسن والقبح العقلي ـ متفاوتة جداً، أي أنها تابعة للظروف الزمانية والمكانية. قالوا عندما ندخل في قبيلة نجد أن العمل الفلاني في أعلى مراتب القبيح بينما عندما ندخل قبيلة أخرى فنجد أن نفس ذلك العمل في أعلى مراتب الحسن، وهؤلاء قد استندوا إلى عقلهم وأولئك كذلك قد استندوا إلى عقلهم.

الأمر الذي يتعود عليه الناس فكلهم يرونه حسناً، فلو تغيرت العادة فجأة فالجميع يرونه سيئاً. كتغطية الرأس وعدمها في حضور الأشخاص المحترمين.

فإلى عدة سنوات قبل كان حضور شخص في مجلس محترم عاري الرأس من دون وضع عمامة أو قلنسوة ـ أي شيء كان ـ على رأسه يعد قلة احترام، والآن كأن هذه القضية قد انعكست، فعندما يدخل شخص إلى مجلس ينزع قبعته ويدخل عاري الرأس، أي أن الأدب والاحترام يقتضي هذا الشيء. أو مثل وضع ثياب المرأة بغض النظر عما تقتضيه المصلحة. ففي مجتمع ما ارتداء الثياب بنحو جميل وبشكل آخر قبيح، وفي مجتمع آخر أو زمان آخر الأوضاع على العكس من ذلك تماماً، فما كانوا يرونه في السابق قبيحاً يرونه الآن حسناً.

مسائل القبح والحسن متعلقة بالواجبات، أي يجب أن نكون بهذا الشكل أولاً يجب أن نكون بهذا الشكل، فهي خارجة عن بحثنا.

نحن نقول هذا لئلا ينقض علينا أحد بها، فنحن نراها أفكاراً عملية ومتغيرة. لكن إذا تجاوزنا هذه الأفكار إلى الأفكار النظرية فنرى أن الفلسفات والعلوم غير متغيرة.

العلوم ليست ألعوبة وتابعة للرغبات والعادات والقوانين والعرفيات أو ظروف الحياة الخاصة أو الغنى والفقر بأي وجه من الوجوه. فابن الصعلوك الفقير يتلقى المسائل الخاصة الفلسفية أو الطبيعية أو الرياضية بنفس النحو الذي يتلقاها به ابن الثري. طبعاً يمكن أن يكونا متفاوتين من ناحية البنية الدماغية، فيكون الفقير أذكى والغني أقل ذكاء أو بالعكس، لكنه على أية حال لا يرتبط بفقرهم وغناهم. فقر الفقير وغنى الغني متساويان في الحكم حول المسائل النظرية العلمية، أي أن فقرهم وغناهم لا تأثير له في هذا الحكم.

بناء على هذا لو شئنا أن نجعل المذهب والفن وخصوصاً الثقافة تابعة للمسائل الإقتصادية فهذا يتوقف على أن نرى الفكر في المسائل النظرية تابعاً، وهذا شيء لا يقبله العلم.

يمكن للبعض أن يقول شيئاً آخر، فيقول بأن ما نقوله من أن «الاقتصاد هو البناء التحتي» لا يرتبط بخصال البشر النفسية لكي تأخذونا إلى علم النفس وتدينونا من تلك الناحية، فنحن لا ننكر الغرائز المتنوعة للبشر كما لا ننكر أصالة فكر البشر أيضاً. لكن علة أصالة الاقتصاد وتبعية المسائل الأخرى له هو ميزة الاقتصاد الخاصة والخصائص الخاصة لتلك الأمور التي هي مسائل غير اقتصادية مجردة أي غير تابعة للأمور الخارجية. مثلاً عندما نجلس لنضع قانوناً فهذا القانون ليس متعلقاً بأمر في الخارج، المذهب أمر وجداني ولا ارتباط له بما هو خارج عن وجودنا. والفن والأخلاق أيضاً بهذا الشكل، لكن الاقتصاد عيبه أنه تابع لمادة وظروف خارجية وله ارتباط بالمواد الأرضية، بالأمور التي ننتجها، بالقوى المنتجة. من هذه الجهة فالاقتصاد أمر خارج عن اختيار البشر لأنه يمتلك ظروفاً مادية وخارجية، وتلك الظروف تتغير وطبعاً تفرض نفسها على البشر، والبشر لا يملكون حيلة في مقابلها كما أن الواقع هو بهذا الشكل أيضاً، فالآن لا نستطيع ألا نكيف أنفسنا مع الظروف المادية للحياة فهذا غير ممكن أصلاً.

فيمكن لقائل أن يقول أنه نحن لا ننكر أصالة الثقافة، نحن لا ننكر أن ثقافة البشر تنبع من غريزة ذاتية في البشر التي هي طلب الحقيقة، ولا ننكر

المذهب أيضاً. لكن على الإنسان في النهاية أن يقيم تنسيقاً بين احتياجاته ولا يستطيع ألا يفعل ذلك. والاقتصاد بسبب كونه مرتبطاً بالأمور الخارجية وخارجاً عن اختيار البشر وهو يفرض نفسه على البشر والبشر لا يملكون حيلة في مقابله فلا يستطيعون تكييفه مع المذهب والأخلاق وغيره، أما تلك الأمور فهي أمور مجردة وباختياره، فإذا كانت قانوناً يبدله فوراً، وإذا كانت مذهباً يغير شكله في الحال ويخرجه بشكل آخر، وإذا كانت فكراً فهو أيضاً تابع له فيغير وضعه. علة أصالة الاقتصاد وفرعية هذه الأمور ليست الخصال النفسية للبشر وإنما علتها هذه الجهة. الإنسان يوجد في ظروف اقتصادية خاصة وحاجته للثقافة محفوظة لكنه يرى أنه لا يمكن للاقتصاد أن يكون تابعاً للثقافة فيجعلها هي تابعة له. حيث أن الثقافة أمر مجرد ومن دون جذور، أي لا جذور لها من الخارج. أما الاقتصاد فله جذور من الخارج، يرى أنه بحاجة للمذهب ولا يستطيع التخلي عنه، لكنه يرى أن الاقتصاد لا يمكن تكييفه مع المذهب فيكيّف المذهب مع الاقتصاد يرى أنه بحاجة للفن ولكن لا يستطيع تكييف الاقتصاد مع الفن فيكيّف الفن مع الاقتصاد. فمنشأ أصالة الاقتصاد وعدم أصالة هذه الأمور هو تبعية الاقتصاد للمواد الخارجية وعدم تبعية تلك الأمور لهذه المواد.

هذه طبعاً نظرية لكنها أيضاً لا يمكن قبولها، حيث أنه صحيح أن تلك الأمور ليس لها جذور في المادة الخارجية لكنها أيضاً ليست هكذا بلا جذور لتكون في تصرف البشر ويغيروها كيفما شاؤوا. مثلاً الأخلاق فليقل: أنا في حاجة للأخلاق، ولحد اليوم كانت الأخلاق متناسبة مع الظروف المادية بشكل أن الوجدان الأخلاقي يحكم بأن «الصدق حسن»، والآن مع اقتصاد اليوم لا يمكن أن تكون هذه هي الأخلاق فنكيف أنفسنا مع وضع جديد ويتغير وجداننا دفعة واحدة ويقول لقد قررنا منذ اليوم أن «الكذب حسن» كلا، فالأخلاق ليست مجردة هكذا وبلا جذور لكي يقول الإنسان أنه لا يمكن تكييف تلك الأمور مع الأخلاق فإذاً تغير الأخلاق، أي نبدل وجداننا الأخلاقي فوراً بتلك السهولة التي نبدل بها ثيابنا. لحد اليوم كنا نقول العدالة جيدة والظلم سيء ويجب مواجهة الظلم ويجب تأييد العدالة، فإذا رأينا الآن أن الأوضاع تقتضي شكلاً آخر نطرح ذلك الوجدان فوراً ونأتي بوجدان آخر ونقول أن الظلم حسن

والقوة حسنة والضعف سيء. نحن بالأخير نحتاج إلى وجدان فنترك هذا الوجدان ونأخذ وجداناً غيره. أو أنه إلى اليوم كان الوجدان المذهبي جيداً بهذا الشكل، والآن حيث رأينا مشكلة نوع هذا الوجدان المذهبي نضعه جانباً على الفور ونعطي لأنفسنا وجداناً آخر، وهكذا الأصول الفكرية.

المسائل أيضاً بهذا الشكل بلا أصول، كلها ليست بهذا الشكل الحق هو أنها جميعها غرائز أصيلة في البشر. والبشر تارة بمقتضى احتياجاته الإقتصادية يقوم بتغيير في سائر الاحتياجات وتارة بحكم سائر غرائزه يحكم على غريزته هذه، أي أنها جميعها لها تأثير متقابل في بعضها وأحياناً تحكم إحداها على الأخرى. ومعنى الحكومة ليس هو تغييرها من جذورها وإنما معناها هو إسقاط حكمها، أي تحفظ في حدود ما بالقوة. مثلاً لو كان وجدان الإنسان يحكم بشيء وحاجاته الإقتصادية تحكم بشيء آخر يمكن هنا أن يتبع معاشه لا أنه يغير وجدانه المذهبي فوراً! كلا وإنما يحفظه في حد ما بالقوة، أي يتركه منسياً عنده أي يدوس على وجدانه المذهبي أو الأخلاقي أو العلمي. وقد شوهد عكس ذلك في الدنيا أيضاً، أي أن الإنسان يحكم على وضعه الاقتصادي لأجل الأخلاق والمذهب والعلم، ويغير نظامه الاقتصادي لأجل الأخلاق، فتحكم أخلاقه اقتصاده، ويحكم مذهبه على اقتصاده.

سؤال:

١ ـ يقول الماديون: «محرك الإنسان هو جلب المنافع وكسب اللذة» الشهوة والمال وطلب الجاه أي من المنافع. والإنسان يشغل دماغه لأجل كسب لذة أكبر وحينها يجعل وسائل الانتاج أكثر تكاملاً وفي النتيجة تتغير الظروف الإقتصادية للزمان وحينئذٍ يتبدل البناء الفوقي أيضاً الذي يقولون أنه يشمل الفن والثقافة والمذهب والآداب والرسوم والقوانين وغير ذلك.

٢ ـ قال آية الله مطهري «يجب أن يسأل العالم أنه هل غريزة طلب المصلحة فقط هي التي تحكم وجود البشر أو أنه يوجد أشياء أخرى؟» علم النفس لا يستبعد ذلك كثيراً وتقريباً يوافق على أن جميع أعمال الإنسان قائمة على أساس مصالحه. يقول الدكتور سياسي في كتابه في شرح حال بعض

المرضى: «أنهم يقومون بتضحيات وإيثار ويدوسون مصالحهم بإقدامهم ويضحون بأنفسهم لأجل الجماعة...» نحن كنا نضحك لأن هذه أعمال الإنسان الكامل وهو يقول أنهم مرضى ويعتبر أن الإنسان الطبيعي هو الذي لا يترك مصالحه في سبيل الناس والمجتمع...

٣ ـ المسائل الإجتماعية مسائل خاضعة للإحصاءات لذا لا يمكن إصدار حكم من خلال شخص واحد. وعلماء النفس أيضاً يؤكدون على الإحصاءات في المسائل النفسية. وهم يقولون أن أكثر الناس برنامج حياتهم إنما هو بشكل يسعون وراء مصالحهم وإذا لوحظ من خلال تصرفاتهم شيء آخر فهو مجرد تظاهر، أي أنهم لو كانوا يظهرون المحبة والإخلاص بلا شائبة فيوجد خلف الستار شيء آخر ولعلهم هم أيضاً لا يعلمون ذلك.

٤ ـ الماركسيون لا يقولون أن الغني يستنبط من التجارب شيئاً والفقير يستنبط شيئاً آخر وإنما يقولون: «نمط تفكير المجتمع يتبع الظروف الإقتصادية جبراً» مثلاً في عهود العبودية كان يحكم نمط تفكير وأخلاقيات العبودية وفي العهود التالية كانت تحكم أشياء أخرى. كانوا يقولون في ذلك الوقت الإنسان الجيد (العبد الجيد) هو الذي يكون وفياً لمولاه أما اليوم فقد اختلف الأمر هؤلاء يقولون أنه في النظام الذي يحكم فيه على الاقتصاد نمط انتاج خاص يكون نمط تفكير الناس كله تابعاً له. لذا فلا يقولون الاقتصاد هو البناء التحتي وإنما يقولون نمط انتاج الاقتصاد هو البناء التحتي ونمط انتاج الاقتصاد في العهد البورجوازي بنحو معين وفي العهد الشيوعي بنحو آخر. في البدء أجيب عن المطلب الأخير فليس الأمر كما تفضل به السيد المهندس أولاً في نظر هؤلاء أن سبب تغير كل المسائل يتغير النظام الاجتماعي هو أن الإنسان تابع لمحيطه، فهذا منشأه ولا يمكن أن تكون نتيجته أيضاً غير أن الإنسان في أي جو مادي يوضع فيه فهو يفكر بالشكل الذي يقتضيه ذلك الجو (أي أن مصالحه تحكم في ذلك الجو) وبناء على هذا فالفقر أيضاً بهذا الشكل. وبغض النظر عن هذا فهذا هو تصريح أحد قادة الماركسيين[1] وهذه الجملة المعروفة عنه

(١) فويرباخ.

أنه: «الشخص يفكر في القصر والكوخ بنحوين مختلفين» تفيد هذا المطلب أي أنه مثلاً السيد الذي يكون اليوم في النظام الطبقي من طبقة أرباب العمل له الآن نمط تفكير وإذا انكسر فجأة فبسبب اضطراب الوضع الاقتصادي اضطر أن يصير عاملاً أي يتحول إلى عامل خلال شهر واحد فوجدانه حينها يختلف، فلأنه الآن عامل فله وجدان معين وحينما كان سابقاً رب عمل كان له وجدان آخر. وبالعكس فلو خرج عامل من طبقته وصار في طبقة أرباب العمل فوجدانه حينئذٍ يتبدل.

أنه يقول هذا الأمر بمنتهى الصراحة وإلا فلا معنى آخر للظروف الطبقية. لماذا يقولون أن الإنسان في أي طبقة كان يفكر بشكل لا يفكر في طبقة أخرى؟ السبب في كون العامل يمتلك نمط تفكير ورب العمل يمتلك نمط تفكير آخر مع كون الطبقتين في زمان واحد وفي ظروف انتاجية وقوى انتاجية بنحو واحد هو اختلاف جو الحياة الفردية والشخصية لهذا مع جو الحياة الفردية والشخصية لذلك. وهذه الجملة المعروفة «الإنسان يفكر في القصر والكوخ بنحوين مختلفين» تؤيد هذا المطلب.

بما يتعلق بالمسائل الأولى ذكرنا أيضاً في تلك الجلسة أن البحث ليس في أن الإنسان يعمل لمصالحه أو لأجل اللذة؟ الإنسان يعمل لأجل اللذة. هذا أمر لعله لا أحد في الدنيا ينكره. ما دام الإنسان لا يجني نوعاً من اللذة من العمل الذي يعمله فإنه لا يعمله. فهذه هي طبيعة الإنسان. وذلك الشخص الذي نقول أنه يتجاوز عن لذاته المادية لا أنه يبقى بلا لذة وإنما هو في هذا التجاوز يرى لذة هي بالنسبة له أعلى وأرقى، أي أنه يستلذ من الإطعام لذة أكبر من تناول الطعام، ومن إلباس الآخرين أكثر من أن يلبس.

يقول سعدي أيضاً:

إذا كنت ترى أن اللذة هي ترك اللذة فلا تعد لذة النفس إذاً لذة. ولم يقل أحد أن الإنسان لا يعمل لأجل اللذة. ونفس الأنبياء الذين دعوا الناس إلى الآخرة والله والعبادة قالوا لهم لا تعلمون أية لذات وبهجة في ذلك! اللذة التي ينالها أمير المؤمنين عليه السلام من العبادة لا ينالها أي متلذذ من أية خمارة. لا أحد يقول أن أمير المؤمنين كان يقوم بالعبادة من دون أي ذرة من التلذذ. بل هي بمعنى

ما منفعة والإنسان كل منفعة يريدها لأجل اللذة؟ غايته أن البحث بين المادي وغير المادي أن المادي يرى انحصار اللذة فيما هو ناشىء من ماديات الحياة غير هؤلاء الماديين (أي الماديين الديالكتيكيين) يفسرون المنافع المادية كما قد قلتم، أي لا يحصرونها بالمصالح الإقتصادية وإنما يرون الشهوة الجنسية جزءاً منها، وكذلك طلب الجاه يبدو له أمراً مادياً (وهذا لا يمكن عده من المعنويات) ولكن في عقيدة الماركسيين الأمر ليس بشكل تكون المصالح المادية شاملة للأمور الجنسية. ولذا ذكرت أن أمثال راسل يرفضون ذلك. ولا يمكن القول أن راسل أيضاً لم يكن يفهم كلام هؤلاء. راسل يرد على ماركس ويقول أن هذه النظرة ليست صحيحة بسبب أننا لا نستطيع أن نخرج الغريزة الجنسية عن الأصالة.

هؤلاء يقولون بالأصالة بالنسبة للأمور القابلة للمبادلة وبعبارة أخرى ما يكون الكلي منها هو المطلوب لا الشخصي، الأمر الذي يمكن إعطاؤه وأخذ مثله. ولهذا السبب فمسألة العشق أو مسألة الأبناء خارجة عن هذا البحث. لأن مسألة العشق ومسألة الأبناء لها جنبة شخصية، أي أن الإنسان عندما يحب ابنه فليس منطلقاً من قيمة كلية وإنما يحب ابنه هذا دون غيره أي لو أتوه بابن آخر كل ما فيه أفضل من ابنه فليكن أجمل وأحسن نطقاً وأذكى وأظرف وقالوا له تريد ابناً سنعطيك أفضل منه فأعطنا ابنك ذاك لما قبل. وذلك لأن الغريزة متعلقة بشخص هذا الولد. وإنما يقول: أريد هذا. فيرجح نفس ولده هذا الأعمى والأقرع على أبناء الناس الممتازين.

ومسألة العشق أيضاً كذلك كل إنسان لا يحب زوجة بنحو كلي أي كلي الزوجة! لقد ذكرت في تلك الجلسة أن الغلام العاشق قد قال لسيده «إني عاشق لأي شخص ترى أن المصلحة فيه».

لا يمكن أن يعشق الإنسان الشخص الذي يرى شخص آخر أن المصلحة فيه، فليست المسألة كسجادة مثلاً أنتم عندما تفرشون سجادة في غرفتكم فإنما تريدون الجنبة الكلية فيها، مثلاً أن تكون سجادة جيدة خصائصها بالشكل الفلاني وقيمتها بالمقدار الفلاني وأمثال ذلك.. فلو جاء شخص الآن بسجادة أخرى ليبادلكم بها ورأيتم أنها أفضل منها فستعطونه إياها على الفور.

في مثل هذه المسائل العلقة علقة شخصية وفردية فالمرأة إنما تريد زوجها هذا بشكل خاص. فلو كان هناك امرأة مستعدة لمبادلة زوجها فيقولون عنها أنها لا تحب الزوج ولا يعدونها سيدة عائلة، كما أنه لو كان هناك رجل مستعد لمبادلة زوجته بامرأة أخرى ويقول أنه مستعد للمبادلة فوراً إذا وجدت امرأة بهذه الشروط فلا يعتبرونه زوجاً على الأصول. فكل شخص مرتبط بامرأته، بشخص هذه المرأة. وكل امرأة أيضاً مرتبطة بشخص زوجها، ولذا فهذه الأمور ليست من المسائل التجارية والإقتصادية. فما ذكرتموه تعميم تقومون به لأجل توجيه كلامهم لكن ليس شيئاً ينطبق على كلامهم.

وهذه الأشياء التي تفضلت بها حول الإحصاءات من أنه في المسائل الإجتماعية يحكمون على أساس الأكثرية فتلك الأكثرية التي نتكلم عنها لا تضر بكلامنا. نحن نقول أن الغريزة الموجودة في البشر لا تنحصر بهذه ويكفي وجود موارد قليلة أيضاً مما تدل على وجود غرائز أخرى في البشر أيضاً. فنفس نهرو هذا أيضاً لو انحصر الأمر به لكان كافياً. عندها تقولون أنه بنظر العلم اليوم فنهرو يعتبر إنساناً مريضاً. لكن أمثال نهرو في الدنيا كثيرين.

كم كان ولا يزال يوجد من الأشخاص الذين يقضون عمراً في الزهد لتكون رئاستهم محفوظة. هذه القضية موجودة في القادة المذهبيين غير المتقين والقادة المذهبيين الكاذبين: بغض النظر عن صنفين من القادة المذهبيين الذين بسبب نعمة حماقة اتباعهم كانوا يتمتعون بأعلى اللذات المادية للدنيا أحدهما قادة الإسماعيلية (وهؤلاء نحو من الكر من الماء الذي لا يتنجس بشيء) والآخر قادة البهائيين إلى حين حياة شوقي أفندي ـ والآن صاروا بشكل هيئة ـ فكل القادة المذهبيين في الدنيا إذا أرادوا حفظ أنفسهم في مركز القيادة لم يكن لهم سبيل إلا حرمان أنفسهم من اللذات.

طبعاً لا شك أن بينهم عدداً ممن يعيشون بهذا الشكل عن إيمان واعتقاد وتقوى، وهذا مكانه محفوظ ولكن لا أحد ينكر أيضاً أن نصفهم على الأقل يتحملون كل هذه المحرومية في الدنيا لأجل حفظ مراكزهم فقط. وهذا أمر لا

أظن أنه قابل للإنكار، وليس أمراً محدوداً جداً أيضاً لنقول أنه كان شخصاً واحداً أو شخصين أو خمسة أشخاص فهم موجودون في الدنيا دوماً وهم كثيرون أيضاً.

من الممكن لشخص عادي هنا في طهران لو كان لا يمتلك اعتقاداً بالله ولم يكن عمله لله أن لا يرى المناطق الراقية في المدينة طوال عمره خوفاً من انزعاج الاتباع. كم يجب أن تكون غريزة طلب الجاه قوية فيه لكي يحرم نفسه إلى هذا الحد: وهذا أمر موجود ولا أظن أنه قابل للإنكار.

المجتمع والتاريخ في نظر القرآن

سوف نتعرض لبعض المطالب تذليلاً للبحث السابق في الجلسات الأربعة المتقدمة حول ماهية التاريخ من وجهة نظر القرآن. ومورد الكلام هو البحث عن الأسس التي يتكي عليها منطق القرآن الكريم في فلسفة حوادث ووقائع التاريخ.

وكنا قد تعرضنا للبحث حول هذه المسألة في الجلسات المتقدمة، إلا أنه لما عثرنا على بعض المعلومات الجديدة في هذا الصدد رأينا من اللازم ذكرها ههنا، وإن استلزم ذلك التكرار في بعض المطالب.

وأولى المسائل التي نتعرض لها هنا تتخلص بالسؤال التالي:

هل للاجتماع البشري والمجتمع الإنساني - في نظر القرآن الكريم - شخصية مستقلة أو أن الأمر ليس كذلك، والمجتمع في نظره ليس شيئاً زائداً على مجموع الأفراد والأشخاص الذين تتألف منهم الأمم والأقوام، بمعنى أنه لا يرى له وجوداً مستقلاً بمعزل عن أحد أفراده، وأن المخاطب في تعاليمه وأحكامه هو الأفراد، وأن هدفه هو خصوص الأفراد، ولم يلاحظ شيئاً سوى الأفراد، بل لا يرى وجوداً لشيء سواهم؟.

إذا كنا من ذوي هذه النظرة نحو الاجتماع والمجتمع البشري فإن معنى ذلك أن لا يبقى هناك أي فرق بين المجتمع البشري من جهة وبين غابة مليئة بالأشجار من جهة أخرى، فإن الغابة المليئة بالأشجار لا يوجد فيها شيء سوى الشجرة، سوى مجموع الأشجار، ولكل واحدة من تلك الأشجار عالمها المستقل المختص بها، فلكل منها ارتباطها المباشر بالماء

والهواء والتراب والنور والحرارة وأمثال ذلك، دون أن يكون لأي واحدة منها تأثير في تحديد مسار الشجرة الأخرى، بمعنى أن مجموع الأشجار ليس قالباً واقعياً يتعنون بعنوان «مجتمع الأشجار» ـ في مقابل القالب الاعتباري والجعلي ـ.

فهل البشر هم من هذا القبيل أيضاً، بحيث أننا لو قلنا في حقهم:

«الناس أعضاء لجسد واحد» لا يكون قولنا هذا سوى تعبير شاعري فحسب، أم لا، بأن يكون ذلك حقيقة ثابتة، وأن بين بني الإنسان روابط واقعية تربط بينهم بحيث يشكلون بمجموعهم جسداً واحداً بالطبع وبحسب الواقع على أن يكون كل واحد منهم وإلى حد كبير بمنزلة أحد أعضاء هذا الجسد المتكامل، بمعنى اضمحلال نسبة معينة من استقلاليتهم، وتبعيتهم لصالح تلك الوحدة والروح الحاكمة على المجتمع.

فإذا اخترنا الشق الثاني فإننا سوف نواجه هذا السؤال، وهو: إن المجتمع إذا كان حقيقة واقعية ثابتة وليس أمراً اعتبارياً يتقوم بالجعل، وأن نسبة الأفراد إليه هي نسبة الأعضاء إلى الجسد الواحد، وإن الأفراد في ظل المجتمع يتنازلون إلى حدٍ ما عن استقلاليتهم، فإلى أي حد يتنازلون فيه عن ذلك؟ فهل يتنازلون بنسبة مئة بالمئة أو واحد بالمئة، أو لنقل مثلاً خمسين بالمئة؟ طبعاً لا يمكن تعيين النسبة المئوية لذلك. القرآن الكريم يقول بوجود شخصية للمجتمع ويرى أن للمجتمع حقيقة واقعية، ويرى أن الأفراد عبارة عن أعضاء لتلك الحقيقة، فأفراد الإنسان ليسوا في حكم أشجار غابة من الغابات بل هم بمنزلة أعضاء الجسد.

والذي يدل على ذلك عدا عن كون المقررات والأحكام الإسلامية إنما وضعت على هذا الأساس المذكور وبنيت عليه (وهو ـ أي الأساس المذكور ـ أن الإنسان لا ينحصر وجوده في البعد الفردي فحسب على أن لا يكون له أي ارتباط بالأفراد الأخرى بل هي ـ المقررات والأحكام الإسلامية ـ على العكس من ذلك ترى أنه من اللازم في عمليته إصلاح الفرد الذي هو «جزء» إصلاح «الكل»، وإن كل فرد من الأفراد ـ وذلك لأجل نفسه أيضاً ـ مسؤول عن ذلك

الكل والجمع) ـ أقول: والذي يدل عليه زيادة عما ذكر ـ هو أن القرآن يؤيد المنطق المذكور بالشكل المتقدم، ويذعن بوجود شخصية مستقلة للأقوام وعلى حد تعبيره هو للأمم[١] حيث تحظى بالاعتبار والعناية من قبله.

بمعنى أنه كما يرى أن للفرد حياة وموتاً، كذلك يرى للمجتمع موتاً وحياةً وكأنه روح، ويرى للمجتمع عمراً قد يطول وقد يقصر كما أن للفرد عمراً يكون طويلاً تارة وقصيراً أخرى ينتهي أمده عنده، وأنه كما أن للفرد شعوره وأحاسيسه الخاصة به فكذلك المجتمع أيضاً له مشاعره وأحاسيسه الخاصة به، ولعله وبتعبير أرقى كما أن لكل فرد كتاباً نسميه بكتاب الأعمال ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾[٢] وهو كتاب أعمال الفرد فكذلك الأمة لها كتاب مستقل أيضاً.

وتنبغي الإشارة هنا إلى أن أكثر استفادتنا لهذا المطلب هي من تفسير الميزان حيث تعرض فيه لهذا الأمر.

يقول العلامة الطباطبائي: أن السرّ في تنبه الإسلاميين من المؤرخين قبل غيرهم وتطرقهم إلى طرح البحوث الإجتماعية، وأن يجعلوا لكل قوم بما هم قوم حساباً مستقلاً، وأن يذعنوا بوجود روح لكل قوم وأمة، وأن يظهر بينهم أشخاص مثل المسعودي قبل ألف سنة بل أكثر وبعده ابن خلدون، السرّ في ذلك هو التعاليم الواردة في القرآن الكريم. فإنهم استلهموا ذلك من القرآن.

والغربيون يعترفون بأن علم الاجتماع كعلم من العلوم لم يتم ابتكاره على أيدي الأوروبيين، وأن مبتكره الأول هو ابن خلدون.

لا شك في أنه قد سبق ابن خلدون في ذلك أشخاصاً عديدين، إلا أن ابن خلدون بيّن ذلك بشكل أكمل، بمعنى أن ابن خلدون هو الذي صرح بمقدمة كتابه بهذا المطلب، وهو أنه ليس لدينا أي دليل على انحصار العلوم العقلية بما وصل إلينا من الزمان السابق.

---

(١) لم يرد في القرآن التعبير بالملل وهو تعبير غلط شاع في الآونة الأخيرة.
(٢) سورة الأسراء: الآية: ١٣.

واليونايين قسموا العلوم إلى نظرية وعملية وجعلوا لكل منهما فروعاً وشعباً، فمن الممكن أن تكون هناك علوم أخرى لم يتعرف عليها البشر إلى الآن، وتكون هي بنفسها علوم جديدة حديثة، لا أنها توسعة لعلم من العلوم.

وادعى أن علم الاجتماع هو بنفسه علم، وهو كسائر العلوم الأخرى له موضوعه وهدفه ومسائله ومباديه لا يفترق في ذلك عن أي علم.

وقد تُرجم كتابه أيضاً، وهو كتاب قيم للغاية.

يرى فيه للأمم والشعوب ارتقاءات وانحطاطات، ثم يتعرض بحسب نظره إلى علل الارتقاء والانحطاط والانقراض ويذكرها، يتعرض لبيان أحكام «الأمة» وباصطلاح العصر الحديث «الشعب» وليس له أي شأن مع الفرد، يجعل المجتمع موضوعاً لعلم مستقل منفك عن غيره من العلوم.

يقول العلامة الطباطبائي أن هؤلاء بأجمعهم قد استقوا ذلك الأمر من القرآن، فإن القرآن هو الذي ولأول مرة في تاريخ البشرية يرى للأقوام شخصية مستقلة عن الأفراد على النحو المذكور.

ففي أوائل سورة الأعراف المباركة آيات تخاطب الآدمي بشكل عام:

﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ﴾[1].

﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ﴾[2] إلى أن يصل إلى قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[3] ثم يقول بعد ذلك: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٞۖ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ لَا يَسۡتَأۡخِرُونَ سَاعَةٗ وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ﴾[4] فلكل أمة وقوم نهاية وخاتمة. ويعلم من خلال ذكره لآية الفواحش أنه يريد أن يبين علل وأسباب الوصول إلى النهاية والخاتمة.

(١) سورة الأعراف: الآية: ٢٦.
(٢) سورة الأعراف: الآية: ٢٧.
(٣) سورة الأعراف: الآية: ٣٣.
(٤) سورة الأعراف: الآية: ٣٤.

ويمكن استفادة هذا المطلب من بعض الآيات الأخرى وهو أن لكل أمة نهاية، وعندما تصل إلى نهايتها لا تتخلف عنها مقدار ذرة، لا تقدماً ولا تأخراً، بل هي قطعية وضرورية على نحو تأبى معه عن أدنى تغير وتبدل.

يقول العلامة الطباطبائي في تفسيره في ذيل الآية التي هي قبل هذه الآيات المذكورة، والتي فيها خطاب لبني آدم بما حاصله: يا بني آدم قد جعلناكم على الأرض تحيون فيها وتموتون فيها ومنها تبعثون. يقول: مفاد هذه الآية أن الأمم والمجتمعات لها أعمار وآجال نظير ما للأفراد والآجال والآية الأخرى هي الآية ١٠٨ من سورة الأنعام.

كنا قد قلنا أنهم ذكروا بأن لكل قوم نوع شعور وإحساس غير إحساس وشعور الفرد، فإنكم ترون أن لكل أمة وقوم على أثر التعايش بين أفرادها ووقوعهم تحت تأثير مجموعة من العوامل والعلل ـ طبيعية وجغرافية واجتماعية وعرقية ـ روحية خاصة تتكي في هذه الأيام على روحية الشعوب، حتى أنه تؤلّف اليوم بعض الكتب في هذا المجال بهذا العنوان «روحية الشعوب»[1] روحية الشعب الألماني، روحية الشعب الفرنسي، وغير ذلك. يبين القرآن الكريم في بعض آياته هذا المطلب بهذا التعبير، يخاطب جماعة من الناس من الذين يقومون بالسب والشتم، والقرآن الكريم ينهى حتى المسلمين عن ذلك، يقول لا تسبوا الأصنام وكل ما هو مورد احترام لدى الآخرين، وينهى عن شتمهم.

إلا أنه لا بد من الإشارة إلى أن ملاك هذا النهي المذكور ليس هو ما يقال في عصرنا الحاضر من أن كل ما هو مورد احترام لدى البشر فإنه وبنفسه يحصل على الاحترام ويكون واجداً له، فإذا احترام البشر صنماً ما، والبشر محترم، فلا بد أن يكون الصنم الذي هو مورد احترامهم لا بد أن يكون محترماً، لا ليس كذلك فإن هذا الأمر مما لا يمكن استفادته من القرآن بل يمكن أن يستفاد منه عكس ما ذكر، وإنما الملاك في النهي المذكور هو تفادي

---

(١) مثل كتاب روح الشعوب.

حصول بعض السلبيات الناجمة من الأطراف المقابلة كردة فعل على الشتم المذكور، فإن القرآن يذكر بأنكم إن سببتم مقدساتهم فإنهم سوف يقابلوا مقدساتكم بذلك أيضاً، فدعوا الفحش جانباً.

وقد ورد في نهج البلاغة أن أمير المؤمنين عليه السلام رأى في حرب صفين بعض أصحابه يشتم معاوية وأصحابه بل من هو فوقهم، فقال: (إني أكره لكم أن تكونوا سبابين)[1]. بل المطلوب منكم عكس ذلك، ينبغي أن يكون كلامكم حسناً جميلاً، بأن تدعوا الله تعالى وتقولوا: اللهم أصلح بيننا وبين هؤلاء الأعداء، واهدهم إلى طريق الخير والهداية.

يقول القرآن الكريم:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[2] ثم يقول: ﴿كَذَٰلِكَ﴾ (وكأنه يذكر ذلك بعنوان روحية كلية لهؤلاء الناس) ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[3] أما أنه لماذا نسب هذا الأمر إلى الله ـ تعالى ـ أم لم ينسبه فإن هذه مسألة أخرى.

إلا أن أساس المطلب هو أن كل شعب يرى عمله حسناً في نفسه مزيناً، فإحساس كل شعب وقوم بالنسبة إلى نوع العمل الذي هو مورد ارتضائه يختلف عن أحاسيس وإدراكات الشعب الآخر، فالعمل الذي يعرض على شعب آخر ويراه قبيحاً رديئاً هذا الشعب يراه حسناً جميلاً، وهذا يتم دليلاً على أنه قد يتحلى شعب من الشعوب بنوع من الأحاسيس والمشاعر لا تكون لغيره من الشعوب الأخرى.

وهناك آية أخرى أيضاً، وهي عجيبة للغاية في سورة الجاثية يصرح القرآن الكريم فيها بأن الإنسان يعطى يوم القيامة كتاباً يسمى في اصطلاحنا الديني في هذه الأيام «بكتاب الأعمال» والقرآن الكريم بشكل عام يكرر هذا المطلب،

---

(١) نهج البلاغة: خطبة ٢٠٤.
(٢) سورة الأنعام: الآية: ١٠٨.
(٣) سورة الأنعام: الآية: ١٠٨.

ولا يكتفي بدعوى أن الله تعالى يعلم كل ما يصدر من الإنسان، بل يضم إلى ذلك دعوى أخرى وحاصلها أنه لا يصدر من الإنسان فعل صغيراً كان أم كبيراً! إلا وهو مثبت ومكتوب في ذلك الكتاب، وعندما يحشر الإنسان يوم القيامة ويعرض عليه ذلك الكتاب تأخذه الحيرة والدهشة ويقول: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾[١] وهذا الأمر بهذه الحدود التي ذكرناها مما لا شك فيه ولا ريب يعتريه، أما أن هذا الكتاب من أي قبيل هو من الكتب، وهل أنه كسائر الكتب يتألف من الورق، وأن هناك أشخاصاً يكتبون فيه بالقلم، ثم يعطى بعد ذلك للناس. وبناءً عليه إنما يتمكن من قرائته من كان عارفاً بالقراءة والكتابة دون من كان أمياً، ثم أنه بأي لغة يكتب فيه؟ أو لا يكون هذا الكتاب شيئاً خارجاً عن وجود الإنسان وأجنبياً عن نفسه، وليس معنى كتاب الأعمال سوى بقاء صورة العمل بنحو من الأنحاء في وجود نفس الإنسان، وعندما يخرج الإنسان من هذه الحالة من الإجمال والبساطة.

يرى جميع أعماله التي قام بها في تمام عمره مجسمة وحاضرة أمامه ومعه وملازمة له.

عندما كان في الدنيا لما كان ينظر إلى نفسه كان يجد نفسه على خط الزمان، الزمان الحاضر، وكان كل من الماضي والمستقبل محجوباً عنه، أما في القيامة فإنه يرى نفسه مقروناً بكل ما صدر منه من الأعمال في كل الأزمنة والأحوال، يرى جميع أزمانه وأعماله جاهزة لديه فعلاً.

وقد استفاد جماعة من قوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[٢] أن المكان المخرج منه ليس سوى باطن الإنسان ونفسه، إذ أن الإخراج يدل على أنه وكأنه هناك شيء مخفي في مكان ما يتم إخراجه منه.

ثم أنه هل الفرد من جهة كونه فرداً له كتاب أعمال؟ أو أن الأمة من جهة كونها أمة لها كتاب أعمال أيضاً؟.

---

(١) سورة الكهف: الآية: ٤٩.

(٢) إشارة إلى الآية: ١٣ من سورة الإسراء.

هذه الآية تفيد هذا الأمر ﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَـٰبِهَا ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1].

ترى كل أمة يوم القيامة في أول الأمر جاثية على ركبتيها، تنتظر أن تعطى حكمها ونصيبها، ثم تدعى كل أمة إلى كتاب أعمالها ويقال لها إنما تجزين بالذي عملت، يعني جزائك هو عملك وقد صرح ـ العلامة ـ أيضاً في هذه الآية بقوله: «ويستفاد من ظاهر الآية أن لكل أمة كتاباً خاصاً بها كما أن لكل فرد كتاباً خاصاً به».

وهذا الكلام هو بالطبع من لوازم ذلك الكلام المتقدم.

بمعنى أنه إن بنينا على أن للمجتمع وحدة واقعية وشخصية واقعية مغايرة لشخصية الفرد، ولا يكون المجتمع هو مجرد مجموع الأشخاص وإن هناك بالإضافة إلى الروح الفردية روح اجتماعية حاكمة على الإنسان، ـ إن بنينا على ما ذكر ـ فإن ذلك يستدعي أن يكون للمجتمع كتاباً غير كتاب الفرد، ولا يمكن أن لا يكون له ذلك.

وهناك آية أخرى في سورة يونس تقول:

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ وقد ذكر هنا أن في الآية نوع إضمار وحذف، وهو أن نبيهم يأتي لهدايتهم فيؤمن البعض ويكذّب البعض الآخر، وأنه سوف يحكم بينهم في النهاية بالحق.

وتقول الآية بعد ذلك: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَـٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ عندما كان نبينا الأكرم ﷺ ـ يقول لكفار قريش: إني رسول الله إليكم، وإن كذبتموني فإن السنة الإلهية تقتضي هلاككم، ليس الفرد وإنما المجتمع الذي يكذب ولا يؤمن سوف يهلك.

فكان أولئك يجيبونه استهزاءً ﴿مَتَىٰ هَـٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ والجواب: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ أي قل لست أنا الذي أقوم

---

(١) سورة الجاثية: الآية: ٢٨.

بإهلاككم وليست الإرادة إرادة شخصي أنا، فإني لا أملك حتى لنفسي ضراً ونفعاً إلا أن يشاء الله، أي أن الأمر كله بيد الله، ثم يبين لهم بعد ذلك سنة الله تعالى ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ ولكن اعلموا أن مشيئة الله اقتضت بأن لكل قوم نهاية وخاتمة وأجل وعمر، ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1] وفي هذا التفسير ـ الميزان ـ يذكر هذا المطلب بشيء من التفصيل وها أنا أذكر هنا خلاصته.

يقول: عندما قال هؤلاء له إنك تزعم أننا نهلك، فقل لنا متى يكون ذلك، عين لنا له وقتاً.

وقد أجيب على هذا السؤال بنحوين.

الأول: إن هذا من الغيب ولا يعلم الغيب إلا الله وهذا أمر بيد الله تعالى.

والثاني: إن هذا الأمر في نفس الوقت الذي يكون فيه من أمور الغيب إلا أنه ضروري وحتمي الوقوع.

يقول: «وأما **الثاني** أعني ذكر ضرورة الوقوع فقد بني ذلك بالإشارة إلى حقيقة هي من النواميس العامة الجارية في الكون تنحل به العقدة ـ أي يرتفع به الإشكال ـ وهي أن لكل أمة أجلاً لا يتخطاهم ولا يتخطونه فهو آتيهم لا محالة»[2]. فإن الآية الكريمة قالت: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾.

وهناك آيات أخرى أيضاً في القرآن، إلا أنه لم يبق هناك مجال للشك والتردد في أن القرآن الكريم يرى للمجتمع شخصية واقعية مستقلة، وقد ذكرت سابقاً أن المقررات والتعاليم الإسلامية بنيت على هذا الأساس أيضاً. وهو أن الفرد ليس مستقلاً تماماً في شؤونه فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً

---

(١) سورة يونس: الآية: ٤٩.
(٢) الميزان: ١٠: ص٧٣.

إنما هما لإصلاح المحيط ـ أي المجتمع والروح الإجتماعية ـ وما دام لم يتم هذا الإصلاح فإن الفرد سوف لن يكون موفقاً ناجحاً مئة بالمئة.

والمطلب الآخر هو:

إنه بعد أن تبين أن المجتمع أمر واقعي، وأن الفرد هو عضو في المجتمع، وأن لازم العضوية هو اضمحلال نسبة معينة من استقلالية الفرد ـ إن لم نقل باضمحلالها نهائياً ـ، حينئذٍ نتساءل:

عن كمية النسبة الزائلة من استقلاليته، فهل يكون المقام من قبيل الجسد والعضو ولا يكون للفرد أي استقلالية أصلاً؟ فيكون حاله كحال الإصبع بالنسبة إلى البدن من أنه محكوم له، وهل هذا الأصل مرضي من جانب القرآن بأن يكون الفرد محكوماً تماماً للمجتمع وليس له أي جهة استقلال (ويكون الحاكم قهراً هو الجبر الاجتماعي والجبر التاريخي في جميع الشؤون والأدوار)؟ أولاً، بأن يكون للأفراد حالة نصف استقلالية ونصف حرية، بمعنى أنه في نفس الوقت الذي يكون فيه الفرد عضواً من المجتمع ومحكوماً له يمكن أن يكون له نوع حكومة على مجتمعه، وعليه حكماً يكون المجتمع مؤثراً في الفرد ومغيراً لأحواله فكذلك يكون هذا العضو الذي لم يزل استقلاله نهائياً يكون حاوياً لخصوصية وحالة يتمكن معها من التأثير في المجتمع وتغييره.

لا شك في أن منطق الإسلام يتكىء على الأول.

فإن الإسلام يرى للعقل البشري استقلالية، ويعتبره في كل الحالات مناطاً للتكاليف وكذلك بالنسبة للوجدان الإنساني، ولا يرضى في أي ظرف من الظروف الإجتماعية. الاحتجاج بالوضع الاجتماعي القائم عذراً، بمعنى أن هذا الكلام الشائع فيما بيننا في هذا العصر عندما يقال لأحدنا (لماذا تفعل هذا الفعل المعين)؟ فيقول: (يا هذا، إن المحيط الذي نعيش فيه يقتضي ذلك، وهذا من لوازمه، لا يمكن القيام بأي شيء، المحيط فاسد والبيئة منحرفة!) ليس مقبولاً عند الإسلام فإن مدلول هذا الكلام وهو أن البيئة فاسدة ولا استطيع أن لا أكون فاسداً هو جبر الاجتماع وجبر التاريخ وأنه ليس في الأمر حيلة، وهذه الفقرة ـ ليس في الأمر حيلة ـ لا يرتضيها القرآن كعذر في أي

ظرف من الظروف الإجتماعية، ولذا فهو يتكىء كثيراً في أحكامه على مسألة العقل والتعقل واستقلالية الفكر البشري، لأن العقل البشري يكون بشكل كامل ألعوبة في يد المجتمع والمحيط والتاريخ والأوضاع الجغرافية والإقتصادية والسياسية، فإن عدم انسجام ذلك مع منطق القرآن أمر مفروغ منه.

فإنه ـ في نظر الإسلام ـ لا يمكن القول بأن فكر الإنسان، وجدان الإنسان، إرادة الإنسان وإيمان الإنسان ليس سوى ظل ومظهر ومرآة تعكس الوضع الاجتماعي القائم، ولهذا نرى الإسلام يتكىء في تعاليمه كثيراً على الأخلاق والتربية والدعوة والتبليغ والاختيار وحرية الناس في مجتمعاتهم إلى ما شابه ذلك، بل يجعل مما ذكر أصلاً وأساساً، فإنه يرى أن العزة والذلة تابعة للظروف الاختيارية للبشر، فأمّة معينة مثلاً صارت عزيزة، لماذا صارت عزيزة؟.

لأنها أرادت العزة.

وأمة أخرى صارت ذليلة، لماذا صارت ذليلة؟.

لأنها لم ترد أن تكون غزيزة، أو لأنها أرادت الذلة.

هذا هو منطق القرآن أساساً.

ومن خلال قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] يعلم بأن هؤلاء في أي ظرف من الظروف كانوا فإنهم ـ في نظر القرآن ـ أحرار مختارون قادرون على التحلي بالإيمان والتقوى.

وهكذا نجد أن القرآن يرى للوجدان والعقل والإرادة الإنسانية أصالة واستقلالاً وحرية في مقابل المجتمع وظروفه، في نفس الوقت الذي يرى فيه للمحيط والمجتمع شخصية مستقلة وطبعاً هذا يجعل منطق القرآن بالنسبة للفرد والمجتمع منطقاً خاصاً.

(١) سورة الأعراف: الآية: ٩٦.

كنا قد تعرضنا سابقاً لنقل كلام (علي الوردي)، وذكرنا أنه قد أصر إصراراً بالغاً على أن القرآن للتاريخ هو ذلك التفسير الطبقي.

يقول: «التاريخ في القرآن صراع مرير بين رجال من طراز فرعون ورجال من طراز موسى».

لا شك في أن للقرآن عناية زائدة بحرب الموسويين ـ جمع موسى ـ من ناحية والفرعونيين ـ جمع فرعون ـ من ناحية أخرى والتي هي حرب طبقاتية على ما تلوناه من الآيات هناك وهذا الكلام كلام متين وصحيح، إلا أن رفعة التعاليم القرآنية وسمو النظر الإسلامي يأبيان عن الاكتفاء بهذا التفسير الساذج البسيط للتاريخ على أن يكون التاريخ هو هذا فحسب، بأن يقسم المجتمع إلى طبقتين ثم يقع النزاع بينهما فإن هذا لا ينسجم مع منطق القرآن الذي يرى استقلالية الوجدان والعقل البشريين، وأن كل شخص من أية طبقة كان ليس محكوماً لتلك الطبقة ولا مجبوراً من ناحيتها.

بل أن هذا لا ينسجم أساساً مع التكليف والمسؤولية والتدين والاختيار.

فإن القرآن الكريم في نفس الوقت الذي يولي فيه اهتماماً زائداً لتلك الجنبة من التاريخ ـ وقد تلونا آيات ذلك في الجلسات السابقة ـ فإنه يشير أيضاً إلى نماذج أخرى في التاريخ.

يذكر مثلاً أن بين آل فرعون في هذا المركز الفرعوني يوجد امرأة مخالفة لفرعون، وهي تلك التي كانت أكثر نساء المجتمع المصري تنعماً ورفاهية وغنى.

فلو قلنا بأن الوضع الطبقاتي حاسم على وجدان الإنسان لكان من المستحيل أن تؤمن تلك المرأة وتقف في وجه فرعون وتطغى عليه.

ففي نظر القرآن أن امرأة فرعون كانت مؤمنة. وصارت في نظره في عداد مقدسات نساء العالم مثل سارة وهاجر ومريم وحوا، وأنك لتجد الآن بحسب منطقنا الديني أنا إذا أردنا أن نعدد النساء المقدسات من الدرجة الأولى فإنّا نقول: آسية امرأة فرعون، مريم أم عيسى.. الخ ونذكرها تحت هذا العنوان.

وكذلك ترى القرآن يذكر ذلك الشخص الذي هو من آل فرعون ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ﴾[1] وهناك سورة في القرآن باسم سورة «المؤمن» بسبب وجود خمسة عشر آية فيها تتعرض لذكر هذا المؤمن.

فلو أراد القرآن أن يفسر التاريخ على ذلك الأساس فقط وأن فرعون والطبقة الفرعونية كانت دائماً في ذلك الظرف، لما كان هناك أي مغزى ولا معنى لأن يأتي على ذكر مؤمن آل فرعون، سيما بهذا الشكل وبهذا الترتيب حيث أنها قصة جديرة بالاستماع وآياتها آيات بديعة جميلة فإنها تتعرض إلى نقل منطق فرعون ومنطق مؤمن آل فرعون، وتذكر ما قال هذا وما قال ذاك.

وقبل ذلك كله فإن القرآن الكريم يذكر داوود وسليمان ويوسف في الوقت الذي كانوا فيه يمتلكون أرفع المناصب الدنيوية وكانوا في نظر القرآن الكريم من أفضل الواجدين للوجدان الإنساني.

فهو من جهة يذكر لسليمان ملكاً هو ﴿لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعۡدِىٓۖ﴾[2] فإن هذا الملك وهذه القدرة لم تتيسر لأحد من الناس بأن يكون ـ في نظر القرآن ـ ملك الإنس والجن، وأن يحكم بقدرة خارقة للعادة، وأن يكون من أولئك الذين هم بحسب القول الشائع يحضرون له لبن العصفور وأرواح الناس[3] ومن جهة أخرى يذكر سليمان بنفسه على أنه أحد أرقى المتمتعين بالوجدان الإنساني.

فلو كان القرآن الكريم يرى أن كل من كان في تلك الطبقة يستحيل أن يكون له وجدان إنساني فمن هو إذن سليمان الذي يذكره القرآن؟!.

ويذكر لنا القرآن شخصاً باسم يوسف، كان قد دخل في ظروف قاسية وصعبة من أوائل شبابه، ومن إحدى تلك المظلوميات ـ التي تجرعها ـ وأشدها صعوبة هو أنه يقع في البئر بأيدي إخوته، ويشرف على الهلاك، وتحصل بعد ذلك مصادفة ـ بحسب الظاهر ـ ينجو بها من البئر، ثم يباع بعنوان عبد في

(١) سورة الجاثية: الآية: ٢٨.
(٢) سورة يونس: الآية: ٤٩.
(٣) الميزان: ١٠: ص٧٣.

أسواق مصر، ثم ينتقل من يد إلى أخرى، ثم يستقر بعد ذلك في بيت عزيز مصر، وبعد ذلك يصير معشوقاً، ثم يقع في السجن، ثم يرتفع إلى مقام عزيز مصر. ولكن ذلك الوجدان الذي ذكره له القرآن الكريم من أول يومه من حين ما كان عند أبيه، وعند وقوعه أسيراً بأيدي إخوته وسقوطه في الجب، وعندما صار عبداً، وعندما كان في بيت عزيز مصر، وعندما دخل السجن، وعندما صار عزيز مصر مرة أخرى ـ هذا الوجدان ـ كان يطوي مسيراً واحداً في كل هذه المراحل، ولم يقع تحت تأثير هذه الحالات والأوضاع المادية المختلفة، انظروا إلى منطق يوسف ـ في نظر القرآن ـ عندما كان في أوج عزته وشوكته كم هو متواضع وإنساني.

بناءً على هذا فإننا لا نستطيع أن نوافق على كلام علي الوردي بتمامه حيث يذكر أن تفسير القرآن للتاريخ هو أنه «صراع مرير بين رجال من طراز فرعون ورجال من طراز موسى» ولا شيء سوى ذلك، ذلك الصراع المرير موجود في القرآن وهو موجود في المجتمعات البشرية.

وأنتم ترون اليوم أيضاً أنه لم يعد أي شيء من تلك التوجيهات التي ذكرت قديماً حيث كان أحدهم يزعم أن العامل الجغرافي هو عامل التحولات، والأخر يدعي أن العامل هو نبوغ الشخصيات، وثالث يرى العامل الاقتصادي، ورابع يقول بالعامل الأخلاقي والوجداني و. . . الخ لم تعد تقبل هذه التوجيهات التي تقوم على أساس نظرية العامل الواحد، بل يرون اليوم أن كل هذه العوامل مؤثرة في ذلك، والحق هو ذلك.

والسبب في ذلك هو أن القرآن الكريم يرى للعقل ووجدان الإنسان في مقابل جبر المجتمع وجبر التاريخ والجبر الاقتصادي والجبر السياسي ـ وكلما شئتم أن تقولوه ـ حرية واستقلالاً واختياراً، ويعتقد بأن تلك الفطرة الإلهية، وذلك الوجدان الإنساني يمكن له أن يكون حياً في كل الظروف والأوضاع، بموجب ذلك يثيب الله تعالى الإنسان ويجازيه.

ما أجمل ما ورد في أول حديث من الكافي.

في كتاب الكافي أبواب مختلفة، وأول أبوابه (باب العقل والجهل) وأول

أحاديث الباب المذكور هو هذا الحديث حيث يُذكر فيه هذا المطلب ببيان تمثيلي:

(لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل. فأقبل. ثم قال له: أدبر. فأدبر. ثم قال: ... ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك... إياك أعاقب وإياك أثيب).

وهذا بتعبير العصر الحديث نوع من أنواع أصالة الإنسان أو أصالة الوجدان الإنساني في القرآن.

لا ريب في أن المذاهب التي ترى الإنسان في مقابل الظروف الجغرافية أو السياسية أو الإقتصادية، أو الإجتماعية وغيرها مقيداً مغلول الأيدي كمثل التبن الذي يجعل في مجرى السيل العارم يندفع بلا اختيار منه إلى هنا وهناك ـ هذه المذاهب ـ تمحو شخصية الإنسان، ولكن القرآن يرى للإنسان شخصية تسمو على كل هذه الظروف.

فالقرآن الكريم لا يقول بهذا الجبر المذكور مع إذعانه في نفس الوقت بفعالية تلك العوامل وتأثيراتها.

وهناك دليل آخر وهو:

إن حياة الإنسان وبمنطق القرآن قد بدأت من عند آدم عليه السلام[1] من إنسان واحد، وهذا الإنسان أيضاً معلّم، ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[2] من إنسان مكلف، من إنسان هو صفي الله ومختار الله، ثم إن هذا الإنسان يتلبس بالمعصية، ثم هذا الإنسان يتوب.

يعني أن هناك موجوداً ـ قبل وجود أي شيء، قبل أن توجد المجتمعات، قبل أن يولد له أولاد، وقبل وجود تلك العوامل المذكورة، ـ يستشعر ـ

---

(١) لا يهمنا إن كانت قصة آدم ـ في نظر القرآن ـ قصة تاريخية واقعاً، أو أنها بالاصطلاح الحديث قصة رمزية أراد أن يبينها القرآن بهذا النحو. إذ أن هذه القصة عرضت كدرس تعليمي للإنسان، ومن هذه الجهة لا يختلف الأمر سواء كانت من الطراز الأول أو من النمط الثاني.

(٢) سورة البقرة: الآية: ١٦.

الموجود وهو الإنسان والمراد به آدم في نفسه نحواً من التضاد والتدفاع، أي أنه يجد في نفسه دافعين، أحدهما يدعوه نحو الشهوات والمطامع ونحوها، والآخر يدعوه نحو الله ـ تعالى ـ وإلى ترك عبادة الهوى والنفس هذا الإنسان يعصي، وهذا الإنسان يتوب ويصير تائباً.

ومن هنا يعلم أن في الإنسان وقبل أن يدخل إلى أوساط المجتمع، وقبل أن يوجد الوضع الطبقاتي، وقبل أن تحكم عليه الظروف السياسية والإقتصادية وغيرها، جنبتان متضادتان تكمنان في أعماقه، والإنسان خلق ليختار واحدة منهما.

ويأتي الشيطان من جهة ويرغب الإنسان، ويوسوس له، وبتعبير القرآن «تسويل» أي يزين المرغوبات الشهوانية الإنسانية، ومن ناحية أخرى من أول ساعة من وجود الإنسان توجد النبوة والرسالة، وتدعو الإنسان إلى طريق الخير والصلاح.

وقد قيل للإنسان: أنت تملك إرادة حرّة واختيار كامل كي تنتخب واحداً من هذين الضدين.

وينبغي في مقام الجواب أن نقول للذين يزعمون أن:

«التاريخ في القرآن صراع مرير بين رجال من طراز فرعون ورجال من طراز موسى».

لكن حياة الإنسان في نظر القرآن «صراع مرير» بين المشتهيات النفسانية والإلهامات الوجدانية والفعلية وهداية الأنبياء الذين أتوا إلى مساعدتهم: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾[1] إذا كان الإنسان بذاته وطينته بهذا الشكل فإن هذا الأمر لا يمكن له أن لا يكون مؤثراً في التاريخ، بأن نقول بأن هذا أمر فردي، والأمر الفردي لا دخل له في التاريخ.

وذلك لأن التاريخ إنما يبينه هذا الإنسان.

هذا الإنسان الباني للتاريخ هو الذي يرد التاريخ دائماً والمجتمع بهاتين القوتين المتضادتين.

(١) سورة الشمس: الآيتان: ٧ و٨.

الأخلاق مطلقة أو نسبية؟

كان بحثنا الأساس في أنه:

هل القوانين والمقررات وكذلك الأصول الأخلاقية والتربوية متغيرة ـ على نحو الضرورة واللزوم ـ في طول التاريخ البشري، وينبغي أن تكون كذلك أيضاً.

وعلى هذا لا يبقى لدينا أي قانون أو أصل أخلاقي أو تربوي ثابت وأبدي، بل أنها سوف تتعرض كلها ـ قهراً ـ للنسخ، أولاً، ليس الأمر كذلك؟.

ولا يذهب عليك إننا إن قلنا أن الأمر ليس كذلك فليس المراد أن كل شيء يبقى ثابتاً، بل المراد أنه يوجد هناك سلسلة من القوانين والأصول والمقررات ثابتة، ويجب أن تبقى ثابتة.

وبحثنا التاريخي السابق الذي تعرضنا له كان لأجل هذا المطلب، وقد تعرضنا له لنبحثه في الجلسات المتقدمة ـ في هذا الصدد ـ على نحو الإشارة، والآن نريد التعرض لهذا الأمر بشيء من التفصيل، وذلك لأن هذا البحث من البحوث التي يكثر طرحها والتعرض إليها في هذه الأيام، وما دام هذا البحث لم ينحل ويتضح بالشكل المطلوب فإننا سوف نعجز عن تثبيت مدعانا والذي هو أن هناك سلسلة من المقررات والأصول في حياة البشر خالدة ويجب أن تبقى خالدة. وبحثنا سوف يكون بصدد مسألة تعنون بعنوان «نسبية الأخلاق في مقابل مطلقيتها، أو اطلاقها».

وهي المسألة التي أثارها العلماء المتأخرين، وادعوا فيها أن الأخلاق والأصول التربوية شأنها شأن الكثير من الأمور الأخرى ـ إن لم نقل كل الأمور الأخرى ـ ليست مفاهيم مطلقة بحيث تكون في جميع الأزمنة والأمكنة صادقة وصحيحة على طراز واحد، وإنما هي سلسلة أمور ومفاهيم نسبية، تختلف وتتغير باختلاف الأزمنة والأمكنة وتغيرها.

ينبغي لنا ـ ابتداءً ـ أن نذكر هذه المقدمة وهي:

أنه في باب الأخلاق ـ خصوصاً وفي غيره عموماً ـ يُعتمد على هذا الأمر، وهو: أنهم يبنون الأخلاق على أساس قاعدة الحسن والقبح العقليين فيقولون: «إن الخلق الحسن هو ما كان حسن عقلاً وعدّ عنده من الأمور المستحسنة، والخلق السيء هو ما كان في نظر العقل قبيحاً وسيئاً» ثم يثبتون بدلائل وشواهد متضافرة إن حكم العقل بأن «الخلق الفلاني حسن، والخلق الفلاني سيء» ليس حكماً ثابتاً وعلى غرار واحد يتساوى في كل المواطن والموارد، فإنهم لما تتبعوا عادات وآداب الشعوب المختلفة وجدوا أن شيئاً واحداً في زمان واحد يكون بين بعض الشعوب وعند عقولهم أمراً جميلاً مستحسناً وينبغي مراعاته بينما، يكون ذلك الشيء بنفسه عند قوم آخرين ولدى عقولهم أمراً رديئاً مستقبحاً، أو أن شيئاً واحد يكون في زمن ما حسناً عند بعض الأقوام ويغدو في زمن آخر مستعتباً عندهم.

لا شك أنه إن كان معيار الأخلاق هو الحسن والقبح وكان نفس الحسن والقبح ـ يعني الأفكار والتشخصيات ـ من هذه الجهة مختلفاً ومتغيراً، فلا بد أن نلتزم ـ قهراً ـ بأن الأخلاق أيضاً مختلفة ومتغيرة.

وقبل كل شيء لا بد لنا من التعرف على مقياس ومعيار الفعل الأخلاقي وضابطته ـ وينبغي ذكر هذا الأمر لكي يتضح لدينا بحث النسبية ـ فنقول:

هناك نظريات مختلفة في تشخيص هذا المعيار وتحديده.

فإن البعض يجعل ضابطه ذلك هو كون «الهدف والفرض من الفعل الصادر من الفرد هو غير الفرد لا نفسه» وفي مقابل الفعل الأخلاقي هناك الفعل الطبيعي.

يقولون أن الإنسان له فعل طبيعي وفعل أخلاقي، كما أن جميع الحيوانات تكون أفعالهم طبيعية.

فكل فعل كان الغرض منه هو نفس الإنسان فهو فعل طبيعي وليس أخلاقياً، سواء كان يجلب لنفسه نفعاً بهذا الفعل أو يدفع عنها ضرراً، ولكن إذا كان المقصود من وراء العقل هو الغير فالفعل يكون حينئذٍ «أخلاقياً» أنا أقوم بعمل ما مثلاً ويكون الغرض منه وصول النفع إلى الغير أو دفع الضرر عنه.

هذا الكلام يبدو وللوهلة الأولى أنه كلام حسن، إلا أنه قد وجه إليه هذا الاعتراض وهو: أنه من الممكن أن يكون هناك فعل يكون الغرض منه هو الغير، وهو مع ذلك لا يكون أخلاقياً بل طبيعياً، وذلك كالأفعال الصادرة من موقع الأمومة ـ الأعم منها في الإنسان أو الحيوان ـ فإنه لا ريب أن الغرض من متاعب الأم وجهودها هو الغير ـ وهو ابنها ـ وكذلك في الحيوانات، مع أن العمل الأمومي هو عمل طبيعي، بمعنى أن الأم تتحرك باندفاع غريزي لتقديم هذه الخدمات، ولذا فهي تفرق بين ابنها وغيره بأقصى ما يكون من الفرق، وكأن غيره ليس شيئاً أصلاً، وإنما تقوم بهذه الخدمات لأجل ابنها فقط. وعمل الأم من حيث العواطف عمل رفيع سامي جدير بالتعظيم والإكبار، وكل هذه الصفات في محلها، إلا أنه لا يمكن أن نعد هذا الفعل فعلاً أخلاقياً في قبال الفعل الطبيعي.

بل ينبغي أن نقول: أن الأم لها ـ بحكم الطبيعة ـ عواطف عالية وإحساسات سامية، لا أن نقول: أن أخلاق الأم أخلاق سامية. للغاية. فلو كانت المسألة مسألة أخلاق لم يكن ليفترق الحال من حيث بذل الجهود والخدمات بين فرد وآخر، بين ابنها وغيره. مع أن هذا الفارق موجود.

ولهذا اضطر البعض إلى إضافة قيد جديد على المعيار المتقدم لتصير الضابطة هي:

«أن يكون المقصود من الفعل هو الغير لكن بشرط أن لا يكون ناجماً عن خلق طبيعي» على أن يكون اكتسابياً، بمعنى أن يكون الإنسان قد بنى نفسه ووطنها على ذلك بأن يكون الفرض من الفعل هو إيصال النفع إلى الغير.

فإذا كان الإنسان هو الذي يبني نفسه ويوطنها على ذلك فسوف لن يفترق الحال عنده بين الفرد الذي هو من أقاربه والمتعلقين به كأبيه وابنه ونحوهما وبين الفرد الآخر، فهذا معيار قد طرح لبيان الفعل الأخلاقي.

وقال آخرون: أن المعيار للفعل الأخلاقي هو الذي يتلقى الإلهام من الوجدان الإنساني، وهي نظرية كانت معروفة. هو يعتقد بوجود وجدان أخلاقي سامي في الإنسان ويجعل من الوجدان أحد الأصول التي تتكىء عليها فلسفته العملية.

ويقولون أنه قد قال جملة وهي الجملة التي نحتوها على لوح قبره، إما لأنه هو أوصى بذلك أو أنهم قد انتخبوها لكونها جملة جيدة.

قال: «هناك أمران يثيران إعجاب الإنسان على الدوام أحدهما السماء المملوءة بالكواكب والتي هي فوق رؤوسنا، والثاني الوجدان المتمركز في أعماقنا».

وهو يولي اهتماماً زائداً للوجدان وأصالة الوجدان.

يعتقد أن في عمق ضمير الإنسان هناك قوة عامة يفيض إلهامها ـ ذاتا ـ على الإنسان ويأمره بسلسلة من الأعمال الحسنة الجميلة ويزجره عن الأعمال القبيحة السيئة.

والإنسان دائماً في مقابل وجدانه مكلف قد جعل في إزاء عامل باطني، ومعيار تشخيصه أيضاً هو الإنسان، فكل فعل يأمر به وجدان الإنسان ـ ذلك الوجدان الإنسان في الإنسان ـ فهو فعل أخلاقي، وكل عمل ينهى عنه فهو ضد الأخلاق، وكل أمر ليس فيه للوجدان أمر ولا نهي فهو ليس أمراً أخلاقياً.

وهو يعتقد أن كل عمل ينجزه الإنسان بغير دافع «تأدية التكليف» ولو كان ذلك الدافع هو التعلق والارتباط بالغير فإنه ليس عملاً شريفاً أخلاقياً، إذ أن العمل الأخلاقي هو العمل الذي يكون دافعه متمحضاً في امتثال التكليف وتأدية الوظيفة.

وهذا الأمر هو عين ما نذكره نحن في الإخلاص مع الله تعالى حيث

نقول أن العبادة الخالصة المخلصة هي التي يأتي بها الإنسان امتثالاً لأمر الله تعالى دون التي تكون مشوبة بالطمع بالجنة أو الخوف من النار، بمعنى أنه لو لم يكن هناك جنة ولا نار فإن علاقتنا بالباري تعالى وارتباطنا به يكون بمفرده كافياً لدفعنا نحو الفعل لمحض أن الله تعالى قد أمر به وطلبه منا.

وطبعاً هذه المسألة تبتني على أنه هل العلم يذعن بوجود هكذا وجدان على ما يذكره «كانت» وثانياً هل هذا الوجدان بنفسه ليس متغيراً؟[1].

المعيار الثالث هو معيار عقلاني لا وجداني.

يقول هذا المعيار: أن كل ما تقدم سابقاً هو مجرد كلام ليس إلاّ «إن تكون غاية الإنسان هي الغير» فإن هذا مما لا يكون.

إذ أن الإنسان قد خلق محباً ومريداً لذاته، والغريزة التي تكمن في الإنسان هي غريزة صيانة وصيانة الذات. ويتبعها في الوجود السعي للبقاء، ويتبع السعي التنازع للبقاء، ويتبع التنازع التعاون للبقاء، بمعنى أن الذي يندفع الإنسان خلفه أولاً وبالذات هو نفسه، فهو لأجل نفسه يسعى، ولأجل نفسه يدخل في التنازع، ولكن تنازع البقاء هذا ينجر إلى التعاون للبقاء، بمعنى أن الإنسان عندما يقف أمام قوة أقوى منه يشكل اتحاداً وتعاوناً مع الأفراد الذين يشتركون معه في الفرض للقضاء على هذا العدو، أو لتحقيق هدف مشترك يعم نفعه الجميع.

تماماً كالشركات التجارية التي تقوم على أساس التعاون المشترك، فما الذي أوجد هذا التعاون والاشتراك؟ هو الانقياد للانتفاع الفردي، هو الفردية عندما اندفع أنا وأنت وأشخاص آخرون نحو منافعنا فإننا نشخص أنه من الأفضل وللحصول على منافع أكثر أن نتعاون جميعاً وإن تنشأ شركة تقوم على أسس وأصول ويتم إنشاء هذه الشركة حينئذٍ، والهدف من تعاوننا هذا ليس هو مساعدة بعضنا للبعض الآخر، وإنما هو مساعدة أنفسنا.

قالوا: إن أصل: الأخلاق في نهاية عقل الإنسان، بمعنى أن الأصول

---

(١) مؤمن (غافر) ٢٨.

الأخرى التي ذكرت خاطئة، والوجدان الذي يقول به (كانت) ليس له أساس، وقضية أن يكون الإنسان مريداً للغير محباً للإنسان منقاداً للنوع عابداً له، كل هذه مجرد أوهام وخيالات، فالإنسان لا يمكن أن يكون كذلك أبداً. فالأخلاق هي الذكاء والوعي واليقظة. يعني أن الإنسان العاقل عندما يكون في مجتمع من المجتمعات فإن غاية ما يقوله له عقله هو:

إنك إذا كنت بانياً على التفكير بنفسك فقط فإن رفيقك سوف يكون مثلك أيضاً، سوف لن يفكر إلا بنفسه، وذاك أيضاً سوف يكون همه في نفسه.

وعندما نكون جميعاً في هم أنفسنا فقط فسوف أطمع أنا في أخذ ما عندك، وستطمع أنت بأخذ ما عندي، فأرى بعد ذلك أن هذا ضرر علي، وترى أنت أن هذا ضرر عليك، حينئذٍ نتوافق معاً ونقول:

أنا أراعي حدودك وحقوقك وأنت أيضاً راع حقوقي وحدودي، ومن ههنا تنشأ «الأخلاق» فالأخلاق هي عبارة عن: «تلك السلسلة من الأصول التي تؤمن منافع الأفراد على الوجه الأكمل».

يرى «راسل» في كتابه «العالم الذي أعرفه» ـ والذي تمت ترجمته ـ أن أساس الأخلاق هو ما ذكر فقط. وكنت قد قلت مراراً أن فلسفته في الأخلاق مضادة لشعارات محبة الإنسان التي يحملها ويتبناها، إذ أنه لا يعتقد بوجود غريزة في الإنسان تسمى بمحبة الإنسان أو أن يصير الإنسان واقعاً محباً للإنسان، إذ أنه في النهاية يرجع محبة الفرد للإنسان إلى محبة الفرد لنفسه: أنا الذي أحب نفسي إن كنت أريد لنفسي حياة سليمة فإن الآخر أيضاً سيكون كذلك.

وبناء على أساس فلسفته هذه، فإنه ـ راسل ـ إذا هبّ في لندن للدفاع عن الفيتناميين ـ لا أدري إن كان كذلك أم لا ـ فإن هذا لا يعني أنه يحب الفيتناميين ويريد لهم أو للبشرية الخير، وإنما يريد الخير لنفسه إلا أنه أدرك أن خيره يتأمن في هذا الموطن، وغاية ما هنالك أن خير ذلك الفيتنامي قد تحقق هنا بالطبع.

فإذا جعلنا معيار الأخلاق ـ على قول هؤلاء ـ هو فقط الذكاء والإدراك

الواعي العميق، ووسعنا دفعة تأمين الانتفاع الفردي ليشمل أمثال هذه الموارد ـ موارد الانتفاع النوعي ـ فإنه لا يبقى عندنا فعل أخلاقي في مقابل الفعل الطبيعي بل سيكون الفعل الأخلاقي نوعاً من الفعل الطبيعي، وسوف لن يكون هناك وجدان ولا أحاسيس سامية رفيعة، وليس هنالك إلا تفكير أذكى وتعقل أوعى فيكون الأمر كمثل شخص عامي غير محيط بالأوضاع الإجتماعية. يتخيل بأن منافعه إنما تتأمن فيما لو هيأ لنفسه بشكل مخصوص، والشخص الذي هو أوعى منه يهيأ لنفسه شركة ليحصل منافعه من خلالها، ولا يمكن عد فعل هذا فعلاً أخلاقياً.

وهناك نظر آخر في باب معيار الفعل الأخلاقي وهو جدير جداً بالالتفات إليه.

يقول هذا التوجه: إن الأخلاق عبارة عن الملكات التي يجب على الإنسان أن يبني نفسه على أساسها، وبعبارة أخرى الأخلاق تعني مخطط «بناء الإنسان».

والإنسان واجد لهذه الخصوصية ـ ويفترق بها عن الحيوانات كلها وطبعاً عن غير الحيوانات أيضاً ـ وهي أنه موجود من جهة الملكات الروحية بالقوة لا بالفعل، له غرائز محدودة، غرائزه الطبيعية قليلة لا تفي باحتياجاته، والإنسان يجب عليه من أجل الحياة والعيش أن يبني نفسه.

أما الحيوانات فإنها قد أوتيت بحكم الطبيعة ما تحتاج إليه.

فبعضها حريص، يأتي إلى الدنيا من حين ما يأتي وهو حريص ويبقى كذلك إلى آخر عمره، وبعضها حليم يأتي إلى الدنيا حليماً ويبقى كذلك إلى النهاية، ولا يمكنه أن يكون غير ذلك، وآخر غضوب، وآخر شراني وشهواني فكلهم يأتون إلى الدنيا كذلك ويبقون على هذا الحال إلى آخر العمر. فالديك الذي يأتي إلى الدنيا بمجموعة من الخصائص لا ينقلب عن ما هو عليه، فهو إلى آخر عمره ديك، والخنزير أيضاً إلى آخر عمره خنزير، وكذلك الكلب، وكذلك الغنم.

أما الإنسان: فهو موجود قادر على التحلي بأية واحدة من تلك الخلفيات

المذكورة، يمكن أن يصير هذا يمكن أن يصير ذاك، ويمكن أن يكون أرفع من هذه جميعها، يمكن أن يكون أخس منها كلها، وبتعبير القرآن ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ﴾[1].

الإنسان هو ذلك النحو الذي يبني فيه نفسه بنفسه، ذلك الشيء الذي يريد أن يكونه، لا ذلك الشيء الذي جعلته إياه الخلقة.

أصحاب هذه النظرية يقولون:

أننا نملك قوى وغرائز كثيرة بالقوة إلا أن علينا أن نرعاها وننميها بنسب محدودة وحسابات معينة، فالقوى الشهوانية مثلاً موجودة في الحيوانات، وموجودة فينا أيضاً، إلا أنها فينا بالقوة وعلينا أن نبنيها ضمن حدود معينة، القوة الغضبية ـ على حد تعبير القدماء ـ موجودة فينا وكذلك هي في الحيوانات، إلا أنها في الإنسان بالقوة، وعليه أن يبنيها بحدود خاصة لا تزيد عليها ولا تنقص عنها، وهناك قوى عقلية وقوى فكرية أيضاً. وبعد هذا يقولون:

إذا نمّى الإنسان مجموع استعداداته بالشكل المتناسب مع الأمور التي خلقت لأجلها ـ بأن يجعل ذلك في الحدود الوسطية الخارجة عن حدّي الإفراط والتفريط ـ فسوف يكون واجداً للحسن العقلي، فمثلاً الإنسان له فكر وله شهوة قد ركبا كلاهما في وجوده، فعليه هنا أن يعلم كيف جُعلت خريطة خلقته ومخططها، فهل جعلت على أن يكون الفكر تابعاً للشهوة وأن يكون مجرباً للأهداف التي تعينها له الشهوات؟.

أو أن الشهوة يجب أن تكون خاضعة لحكومة الفكر؟.

أو القوة الغضبية، كم ينبغي أن تكون وكم ينبغي أن لا تكون، يقولون أن لذلك قياس معين: وهو كونها في تلك الحدود التي جعلت هذه القوى لأجلها ـ لا يخفى أن هؤلاء بأصل الغاية أيضاً ـ.

---

(١) سورة ص: الآية: ٣٥.

هذه القوة جعلت لكي يدافع بها الإنسان عن نفسه، فإذا وصلت إلى حد من الخمود والجمود بحيث يزول معه من الإنسان حسن الدفاع فهذا أمر سيء، وإن بلغت إلى حد الطغيان بحيث تدفع الإنسان إلى الاعتداء على الغير فإن ذلك أيضاً سيء.

يقولون إذا ربّيت مجموع القوى والاستعدادات لدى الإنسان في حدود معينة لا تتجاوزها ولا تقصر عنها يحصل الإنسان على نوع من الجمال من الجهة الروحية والمعنوية، وهو ما يسمى «بالجمال العقلي»، وله جاذبية طبعاً وتميل إلى صاحبه قلوب الآخرين، ويدرك عقلُ كل شخص جماله المعنوي.

فالأخلاق إذن ترجع إلى التوازن، أساس الأخلاق هو العدل، والعدل بمعنى التوازن، عندما يقولون العدالة، أو العدل أساس الأخلاق فإن مرادهم هو التوازن.

فالأخلاق تعني حالة الموازنة بين مجموع الاستعدادات الإنسانية.

وحينئذٍ ما هو المقياس لتعادل القوى؟.

هم يدعون أن المقياس أيضاً موجود في داخل الإنسان يدعون وجوده لأنهم قائلون بأصل الغائية، وهذا الكلام متفرع على ذلك الأصل.

يقولون: أنا إذا تنبهنا إلى أن كل قوة موجودة فينا إنما أودعت لغرض معين، فإنا لو علمنا بهذا الهدف فسوف نحصل على الموازنة أيضاً.

فمثلاً يجب أن نعرف الغرض من تلك الغريزة الجنسية المودعة فينا، فإذا عرفنا الهدف نتمكن عندئذٍ من تعيين حدود هذه الغريزة وتحديدها.

وكذلك الحال في الغرائز الأخرى الموجودة فينا.

لما كان هؤلاء معتقدين بأصل الغائية، وإن هذه الأمور قد خلقت كلها من أجل غرض معين فإنهم يقولون بإمكان معرفة الغاية وتحصيلها، فإذا حصلنا على الغاية تمكنا من الحصول على الحدّ، وعند الحصول على الحد نحصل على الإفراط والتفريط، فإن زادت القوى عن ذلك الحد قلنا أن هذا إفراط، وإن نقصت عنه قلنا هذا تفريط.

فهذه نظرية أيضاً ترجع الأخلاق إلى الموازنة والتعادل في القوى.

والآن بعد أن أحطنا بهذه النظريات يمكننا أن نطرح مسألة «نسبية: الأخلاق» ونقول:

أما بناء على نظرية القائلين بأن معيار الأخلاق «إيصال النفع إلى الغير» فحسب وليس هناك معيار آخر، فإن نظرية النسبية تلقى ـ وإلى حد كبير ـ نصيباً وافراً من الثبوت والصدق، فإن ملاك الأخلاق إيصال النفع إلى الغير ـ ولا يخفى أن المراد بالغير هو المجتمع لا الفرد ـ وإيصال النفع إلى الغير ـ ليس على غرار واحد دائماً، إذ أن معنى إيصال النفع إلى الغير هو بذل الخير والمصلحة للمجتمع وما يحصل منه على الفائدة، وحصول المجتمع على الفائدة والمصلحة يختلف باختلاف الظروف الإجتماعية المتبدلة.

فمثلاً ـ على ما ذكروا ـ لو لاحظنا الأخلاق في عصر الصيد وبعد ذلك في عصر الزراعة وبعده في عصر الصناعة وقلنا بأن هدف الأخلاق إيصال النفع إلى الغير ـ إلى المجتمع ـ أي ما تقتضيه مصلحة المجتمع فإنه من الممكن أن تقتضي مصلحة المجتمع في عصر الصيد مثلاً خلقاً وطبيعة وتربية معينة، وفي عصر الزراعة تقتضي تربية أخرى مغايرة لتلك.

فمثلاً في زمن الصيد كان البشر والمجتمع البشري يحتاج أكثر من كل شيء إلى الشجعان والأبطال فالخلق هناك والأمور الأخلاقية ما كان منها يدور على محور الشجاعة، ومن لم تكن هذه الخصلة متمكنة فيه فإن خدماته للمجتمع سوف تكون بنسبة أقل وسوف تهبط ـ قهراً ـ قيمته الأخلاقية، وبناء على هذا فإن المرأة في تلك العصور قلما تتمكن من تلبية تلك الحاجة الأصلية في المجتمع ـ وهي الشجاعة والبطولة ـ فينبغي أن تكون قيمتها أقل حينئذٍ.

وفي عصر الزراعة يكتسب المجتمع العائلي أصالة، وتقوم المرأة فيه بدور أكبر، فإن كثيراً من الأعمال المفيدة في وسط الوضع العائلي تنجز في داخل البيت، والمرأة هي التي تقوم بها وفي داخل البيت دون أن تحتاج إلى مغادرة البيت، وهذه الأعمال تعد مساهمة في تحصيل المصلحة الإجتماعية أيضاً، ففي مثل هذه الأحوال من الممكن أن ترتفع قيمة المرأة من ناحية، وأن تعد مسألة

العفة والفصل بين المرأة والرجل ـ الأجانب ـ خلقاً حسناً، وذلك لأن المصلحة في الواقع تكمن في بقاء المرأة في المنزل، وعدم اختلاطها مع الرجال الأجانب، وهذا مفيد في تحكيم الوضع العائلي وتدعيمه سواء من الجهة العاطفية أو الإقتصادية.

ولكن في عصر الصناعة يتزلزل الوضع العائلي ويضطر الرجل إلى الذهاب إلى المصنع في أكثر الأوقات للقيام بعمله يجر نساءه وأولاده إلى المصنع، وبذلك تتقوض تلك الأصول المتقدمة وتنهار، ففي تلك الحياة التي تدور على محور آخر تصبح أكثر الأمور التي كانت لازمة في السابق غير لازمة الآن.

وهكذا يظهر أن جعل مقياس الأخلاق هو إيصال النفع إلى الغير يلزم منه ثبوت نسبية الأخلاق، وذلك لأن نفع الغير يختلف باختلاف الظروف الإجتماعية القائمة. وكذلك الحال أيضاً بالنسبة إلى النظرية القائلة بالأخلاق الذكية والواعية، إذ أنها تقول «بمنفعة الفرد» ومنفعة الفرد تختلف وتتبدل باختلاف العصور وتبدلها، فإنها تارة تقتضي ـ منفعة الفرد ـ أخلاقاً بشكل معين وأخرى تقتضي خلافها أو ما يغايرها.

فيبقى لدينا نظريتان:

إحداهما النظرية الوجدانية والإلهامية التي تعتقد بأن للإنسان وجدان أصيل يستلهم[1] منه.

والأخرى نظرية التوازن والتي تقول برجوع أصل الأخلاق إلى التوازن.

وسوف نطرح الآن مسألة التوازن ولعل تلك المسألة تنحل ـ ضمناً ـ أيضاً.

وقد أتيت معي بكتاب «لذات الفلسفة» لـ«ويل دورانيت» وهو كتاب جيد وجامع تطرق فيه إلى عدة مسائل في هذا المجال[2] وقد عقد في كتابه فصلاً يتعلق بالأخلاق، ذكر فيه مطلباً تحت هذا العنوان «نسبية الأخلاق».

---

(١) ترجمة شبه حرفية لمثال إيراني المراد منه إظهار مدى القدرة التي عند المشتكي عنه (المترجم).

(٢) لا يهمنا إن كانت قصة آدم ـ في نظر القرآن ـ قصة تاريخية واقعاً، أو أنها بالاصطلاح الحديث قصة رمزية أراد أن يبينها القرآن بهذا النحو. إذ أن هذه القصة عرضت كدرس تعليمي للإنسان، ومن هذه الجهة لا يختلف الأمر سواء كانت من الطراز الأول أو من النمط الثاني.

وسوف نتعرض نحن الآن إلى مقدمته ونشير إلى كلامه. إذا جعلنا أساس الأخلاق «التوازن» فإنه يمكننا القول بأنه كما أن صحة البدن وسلامته ليست أمراً نسبياً وإنما تعود إلى التعادل في تركيبات البدن، فكذلك صحة وسلامة الخلق والروح ليس أمراً نسبياً وإنما تعود إلى التعادل والتوازن في العناصر الروحية، بل الأمر في الواقع من هذا القبيل، سيما مع ملاحظة النظريات المطروحة اليوم في مجال علم النفس.

فإن كثيراً من الأمور التي تعد فساداً أخلاقياً هي في الواقع أمراض روحية، أي أنها تعد في نظر العلم أمراضاً.

فلو قلنا مثلاً بأن التواضع أمر حسن والتكبر أمر سيء أو أن التملق قبيح فما يكون معنى ذلك؟.

فهل معنى ذلك أن التكبر ولأجل ضرره الاجتماعي ـ ولا شك أن فيه ضرراً اجتماعياً أيضاً ـ قبيح؟ وهل الفرق بين التكبر والتواضع يكمن فقط في أن الأول مضر في المجتمع والثاني مفيد فيه؟ أو أنه بالنظر الفردي والشخصي يكون التواضع سلامة والتكبر مرض وإنحارف وعقدة؟ وكذلك الحال في الحسد في مقابل سعة الصدر ومقابل عدم الإحساس والغيرة.

فإن موقف الإنسان إزاء النعمة التي تصل إلى الآخرين لا يخلو من أنحاء ثلاثة:

فتارة يحسد الطرف الواجد للنعمة بمعنى أنه يتأذى لوجدان ذلك الشخص لها وفقدانه هو إياها، ويظهر فيه هذا التأذي بصورة تمني سلب النعمة عن ذاك الشخص ويسعى عملياً لزوالها عنه. وهذا يسمى بالحسد.

وأخرى عندما يرى النعمة لدى الطرف المقابل تظهر فيه أمنية الحصول على ذلك ولكن في حدودٍ تحرك غيرته للحصول على ذلك: ينبغي أن أكون أنا أيضاً واجداً لتلك النعمة، لماذا ينبغي أن يكون هو متقدماً في درسه وأنا متأخر فيه، يجب علي أن أثابر على الدرس.

هذا ولكن دون أن يتمنى أي مكروه للطرف الآخر، وهذه الحالة يقال لها

سعة الصدر «غبطة» وهي ممدوحة. وثالثة تكون في الإنسان حالة عدم غيرة، يرى شخصاً ما ناجحاً في أموره وفي ترقٍ دائم، فلا يتمنى زوال تلك النعمة عنه، ولا يتمنى تحصيل ذلك، فهو فاقد للإحساس تماماً: هو واجد فليكن واجداً، هو درس وأنا لم أدرس، فليكن، وأي ضير في ذلك، وأي بأس فيه.

فهذا الأمر بغض النظر عن الضرر الذي يصل إلى الآخرين منه ينشأ عن ثلاث حالات مختلفة في الإنسان.

أحدها حالة سلامة في النفس، أي أن النفس في تلك الحالة تسير في المسار المحدد لها.

والأخرتان حالتا انحراف نفساني، عدم إحساس، آفة، مرض.

وكذلك الشجاعة أيضاً حالها كما ذكر، والاستقامة هي أيضاً كذلك.

فهل يسعنا القول بأن التواضع في مقابل التكبر، وسعة الصدر في مقابل الحسد، والشجاعة في مقابل الجبن والتهور، والصبر والاستقامة في مقابل الضعف، وشكران النعم في مقابل كفرانها، هي أخلاق متغيرة؟ أي أنها تختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة؟ تكون بشكل معين في محيط ما وبشكل آخر في محيط آخر؟.

لا شك أن المجتمعات والمحيطات تختلف فإن الناس في بعضها بنحو معين وفي بعضها الآخر ليسوا بهذا النحو.

ولكن هل يمكن الالتزام واقعاً بأن حسن وقبح هذه الأمور تختلف باختلاف المجتمعات والأزمنة المختلفة؟.

أو أنها أموراً ثابتة على طراز واحد، إذ أنها عبارة عن سلامة نفس الإنسان وسلامة نفس الإنسان، كسلامة بدنه ثابتة ومن نمط واحد مع اختلاف الأزمنة والأمكنة.

أن الأمر الذي جعل «ويل دورانت» يقع في الاشتباه هو أنه لم يفرق بين «الآداب» و«الأخلاق» فإن الآداب شيء والأخلاق شيء آخر، الآداب ليس لها

مساس في بناء الإنسان الروحي، وإنما هي اعتباريات يصطلح عليها أفراد الإنسان فيما بينهم.

وهي من قبيل المثال الذي ذكره هو بنفسه حيث يقول: إذا التقى شخصان فإن الأخلاق تقتضي أن يحترم كل منهما صاحبه وأن يكون مؤدباً معه ـ فالتواضع من لوازم الأخلاق ـ ولكن في بعض المجتمعات ترفع القبعة عن الرأس كعلامة على الاحترام والتأدب، وفي بعض المجتمعات توضع القبعة على الرأس كعلامة على التأدب والاحترام، كما هو الحال في أعرافنا نحن المعممون.

فإنه إذا طرقنا شخص محترم ومؤدب فإنه من السيء جداً أن نجلس في محضره مكشوفي الرؤوس، ولذا نبادر إلى وضع العمامة على رؤوسنا، ونرى عدم وضعها مخالفاً للآداب وإن كان الجو حاراً.

وإن كان الطقس شديد الحرارة بحيث لا يمكن تحمل ذلك فإننا نعتذر من الطرف الآخر ونضع العمامة جانباً، ولكن في محيط التجدد، وفي المجتمع الذي غزاه هذا الأدب الغربي إذا كانت القبعة على رؤوسهم وأرادوا دخول الغرفة فإنهم يرفعون القبعة ويضعوها خارج الغرفة ويدخلونها مكشوفي الرؤوس، إذ أن أدبهم يقتضي كشف رؤوسهم.

وهذا مما لا شك في أنه أمر اعتباري، ولا يرتبط بالأخلاق أساساً فوضع القبعة ورفعها سيان من هذه الجهة أو إذا أردنا مثلاً أن نذهب إلى شخص محترم ـ شخص نريد أن نحترمه ونتأدب معه ـ فما اللباس الذي ينبغي أن نلبسه. هذا كله مجرد اعتبار واصطلاح.

فتارة يتوافقون مثلاً على أنه من أراد الالتقاء بشخصية معينة فينبغي له أن يرتدي اللباس المعين بالشكل المعين باللون المعين بالخياطة المعينة بالكيفية المعينة الخ وهذه كلها ونحوها أمور اعتبارية توافقية، ففي الآداب التي هي عبارة عن اعتبارات العرف والمجتمع تكون المسألة بهذا الشكل ونحن إن كان عندنا شيء من هذا القبيل ـ بحسب مفاهيمنا الإسلامية ـ بصورة مستحبات وسنن فإن غالبها لا أصالة له وهي ترتبط في الأكثر بذلك العرف الإنساني فلا

تعد هذه الأمور جزءاً من الأخلاق، فلا يمكن القول بأنه لما كانت هذه الأمور متغيرة ـ لأن بعض المجتمعات يرى وضع القبعة أمراً حسناً والبعض الآخر يرى رفعها حسناً ـ فالأخلاق إذن متغيرة.

فإن هذه لا تصلح دليلاً على تغير الأخلاق، وإنما ترتبط بتغير الآداب.

يذكر «ويل دورانت» أمثلة عديدة.

أولها يتعلق بأن الأخلاق في زماننا قد تغيرت.

وهذه مسألة أجنبية تعنون بعنوان أن الأخلاق قد تغيرت، وليس هناك من ينكر ذلك، إلا أن تغير الأخلاق غير مسألة حسنها وقبحها، ونحن نبحث عن أن الأخلاق هل تتغير وتنقلب عما هي عليه من هذه الجهة أولاً، وهذا الأمر أجنبي عن أن الأخلاق قد تغيرت. يسوق أولاً هذا البحث وهو أننا نعلم بأن الأخلاق اليوم قد اختلفت عما في السابق ـ قديماً ـ فيقول:

«إن صفة الفتوة والشهامة ـ التي كان «نيتشه» يرفع لوائها ويقول لا ينبغي للإنسان أن يكثر من اللطف والتودد مع النساء أيضاً، لأن ذلك منافياً للفتوة والشهامة ـ قد زالت اليوم بالكلية من الوجود، وأعطت محلها لصفات التملق ونحوها.

والحياء والاحتجاب اللذان كانا يهبان الشجاعة والبطولة للعشاق ويضفيان على كل قدرة قوة مضاعفة أضحيا شهرة لا أصل لها، والنساء اللواتي كن قديماً من ذوي العفة والحياء والاحتجاب قد أقلعن عن ذلك وصرن يعرضن مفاتنهن ومحاسنهن في معرض النظار بحيث لم يعد النظر والتطلع والتفحص من عوامل الزواج وأصوله» يريد أن يقول أن كل ذلك من معلولات عصر البضاعة في يومنا الحاضر، إلا أن النتيجة التي يصل إليها في الآخر هي: «ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار مسألة قابلية الأخلاق للتغير والتبدل وكونها أموراً نسبية، وعلينا أن نذعن بأصل دنيوية الإنسان وقبول الأخلاق للفناء والزوال وتعلقها بمباني حياتية بشرية متغيرة غير قادرة، لقد فُسر أساس الأخلاق بكونه ناشئاً عن آداب تفيد وتساهم في سلامة النوع وحفظه» وأساس تفكيره ونظرته هو هذا الكلام.

ويقول:

«بعض الآداب هي مجرد رسوم وأعراف، ولا تعد جزءاً من الأخلاق ـ وهو كلام صحيح منه فإن الأخلاق والآداب أمران متغايران ولكنه بنفسه عندما أتى على ذكر أمثلة الأخلاق اشتبه الأمر عليه وذكر أمثلة تعود إلى الآداب لا إلى الأخلاق، فوقع في الخلط ـ وذلك مثل استعمال السكين والشوكة على المائدة. وتقطيع السلطة بالسكين على الطاولة ليس ذنباً، وإن كان من يرى الذي يفعل ذلك مستعداً لغض النظر عن ذلك الشخص فيما لو رآه يزني إلا أنه ليس على استعداد لأن يغض النظر عنه فيما لو كان يقوم بذلك الفعل.

وفي قبال ذلك هناك بعض الآداب تعد أمراً حياتياً وضرورياً للحفاظ على المصالح العامة، وذلك مثل تعدد الزوجات أو الاقتصار على الواحدة».

يعتقد أن مسألة تعدد الزوجات هي في بعض الأزمنة جزءاً من الأمور الأخلاقية، وفي زمان آخر تكون وحدة الزوجة هي من الأمور الأخلاقية، فإن ذلك يختلف بحسب ما تحكم به مصلحة الزمان والمجتمع.

وجواب هذا الكلام أيضاً هو: أن مسألة تعدد الزوجات كذلك ليست مرتبطة بمسألة الأخلاق، وإنما ترتبط بالسنن والقوانين العملية، ومن الواضح أن قانوناً واحداً قد يكون مفيداً في زمن دون زمن.

وفي الإسلام أيضاً ـ كما ذكرنا ذلك مراراً ـ كذلك فإن فلسفة تعدد الزوجات فيه نفس هي ما ذكره «ويل دورانت».

يقول: عندما يواجه بعض المجتمعات نقصاً في عدد أفراده الرجال بسبب وقوع الحروب وغيرها، ويزداد عدد النساء اللواتي ليس لهن من يرعاهن ويدير شؤونهن ويلبي احتياجهن فإنا إن بنينا على الاحتفاظ بالأصل الأولي ـ والذي هو واقعاً أولي ـ وهو وحدة الزوجة واكفتاء الرجل بزوجة واحدة، فإن معنى ذلك بقاء نسبة وافرة من النساء بلا راع ومدير لشؤونهن وسيلزم من ذلك حرمانهن وضياع حقوقهن من جهة التأمل وسيصبحن منشأ لحصول بعض المفاسد الإجتماعية.

فإنهن عندما يبقين عاطلين على هذا النحو فسوف يكتسبن بعض التعقيدات الروحية وسيوجب ذلك إذيتهن فيقعون عند ذلك في خديعة الرجال وإغرائهن، ويصبحن منشأ لفساد الأخلاق وانحرافها.

ففي هكذا ظروف ينبغي تجويز تعدد الزوجات بحكم الضرورة الإجتماعية.

وعلى أي حال فإن ما ذكره من المثال ليس مربوطاً بالأخلاق. ويقول:

«لنذكر الآن بعض الأمثلة على نسبية الأخلاق.

الشرقيون يضعون القبعات على رؤوسهم كعلامة للاحترام والغربيون يرفعونها لأداء التحية والاحترام».

وهذا لا يرتبط أيضاً بالأخلاق فإن هذه الأمور مجرد آداب.

«المرأة اليابانية لا تعير أي اهتمام لبدن العامل العادي، مع أنها قد تكون أكثر عفة من كثير من النساء المقدسات».

«ترى المرأة العربية كشف الوجه والمرأة الصينية كشف الساق منافياً للعفة».

ثم يشير بعد ذلك إلى فلسفة ما ذكر فيقول: أن تغطية الوجه وساق القدم يحركان ويبعثان الميل والقوة الخيالية ومن الممكن أن ينتهي هذا الأمر لصالح المجتمع سكان «ملانزي» يدفنون المرضى والعجائز أحياءً» وهذا أيضاً لا ربط له بالأخلاق.

«في جزيرة بريطانيا يباع لحم الإنسان في الدكاكين كما يبيع قصابونا ـ قصابوهم هم ـ لحم الخنزير، ويهيؤون ذلك لأكابر ضيوفهم».

لم أدر أين تقع بريطانيا الجديدة هذه التي يباع فيها لحم الآدمي.

بعض الحاضرين على سبيل المزاح: هي بريطانيا الكبرى.

المؤلف: نعم قرأت في بعض الجرائد مرة:

أن أحد السود ذهب إلى بريطانيا، وعندما كان يتحدث إلى بعض

الديبلوماسيين الإنكليز قال ذلك الديبلوماسي: هل ترون أن الاستعمار قد أساء إليكم حيث أتى إليكم وجعل منكم بشراً وكنتم إلى الأمس القريب تأكلون لحوم البشر، فما تقول الآن.

فقال له: الفرق بيننا وبينكم أنا إذا كنا نأكل الآدمي فإنا كنا نقطعه دفعة واحدة ثم نأكله، أما أنتم فإنكم تطبخون الإنسان جيداً ثم تسلخون جلده وتقطعون لحمه ثم تأتون به إلى المائدة وتضعون الصحون والملاعق والشوك وتتناولونه بهذا الشكل، نحن كنا نأكله بذلك الشكل، وأنتم تأكلونه بهذا الشكل. ويقول: «ويمكن بسهولة الإتيان بمئات الأمثلة الأخرى التي تدلل على أن الأمور التي هي رديئة وقبيحة في زماننا ومكاننا هي حسنة ومقبولة في زمان ومكان آخرين.

قال بعض أصحاب النظر من اليونانيين:

إذا أردنا أن نجمع الآداب والرسوم المقدسة في بعض البلدان وأردنا أن نختزل منها بمقدار ما هو قبيح وسيء من الآداب والرسوم في بلد آخر، فإنه سوف لن يبقى لدينا شيء». ما ذكره صحيح في باب الآداب فإنه من الممكن أن يكون الأمر على ما ذكره.

ولكنك أنت الآن ذكرت أن مسألة الأخلاق غير مسألة الآداب وهي في الواقع كذلك، وأمثلة الآداب لا ربط لها بمسألة نسبية الأخلاق، وأمثلة الأخلاق هي تلك الأمثلة التي ذكرناها آنفاً، وعلماء الأخلاق أيضاً يذكرونها بعنوان الأخلاق، لا بعنوان الآداب العرفية التي تختلف من مجتمع إلى آخر.

وبناء على هذا لا يمكننا قبول مسألة «نسبية الأخلاق» تحت عنوان «نسبية الأداب» التي عنونها هؤلاء وطرحوا فيها مسألة نسبية الآداب.

ثم يذكر بعد ذلك أشياء حول أنه كيف كانت الأخلاق في عصور الصيد، وما هي الأخلاق التي كانت حسنة، وما هي الأخلاق التي صارت حسنة وجيدة في عصر الزراعة، وما الذي حصل في زمان الصناعة، مما لا شيء مهم فيه.

سؤال:

١ ـ إذا كان الشخص لا يمتلك الاعتدال في التصرف (عنده إفراط أو تفريط) نعتبره مريضاً ونحن نعلم أن المريض لا يسيطر على جميع أعماله وفي النتيجة تسلب عنه مسؤولية تصرفاته إلى حدود كبيرة كما أنه من الناحية الحقوقية وعلم الجريمة يقال بالتفاوت بين الشخص السالم والمريض.

٢ ـ ما هو ملاك الاعتدال في التصرف؟ لعل الاعتدال هذه الأيام بشكل أنه لو بقي الشخص مثلاً نصف ساعة في صف الأتوبيس فلا يجب أن يعترض وإلا فيكون قد فقد اتزانه وأفرط وهو بنظر الآخرين معقد: فالتوازن نسبي ويختلف باختلاف الثقافات.

كلا السؤالين كانا جيدين وخصوصاً السؤال الأول. هذه المسألة إذا كان الفساد الأخلاقي مرضاً فما هو حكم المسؤولية؟ أولاً هذا ليس سؤالاً مما نريد نحن الإجابة عنه وإنما الجميع يجب أن يجيبوا عنه وعلماء النفس يجب أن يجيبوا عنه حيث أنهم يرون أن الفساد الأخلاقي ناشئاً من نوع من المرض لكن جوابه واضح: إذ الإنسان حين يمرض من ناحية نفسية ففي نفس الوقت الذي هو فيه مريض هو طبيب أيضاً فهذه هي النكتة. الإنسان يبتلى بمرض الحسد والتكبر لكن الأمر الذي التفت إليه خاصة في النصوص الدينية هو أن كل شخص هو طبيب نفسه يوجد حديث في تحف العقول عن الإمام الصادق عليه السلام أنه: «أنك جعلت طبيب نفسك ودللت على الداء وبين لك الدواء».

إذا مرض شخص فلو كان قد درس [الطب] فمن الممكن أن يكون طبيب نفسه لكن إذا لم يكن قد درس فالطبيب حتماً شخصاً آخر. فالآن لو مرض طبيب ـ وهو يعرف منشأ ودواء مرضه ـ فهل هو مسؤول أم لا؟ إذا لم يعالج نفسه فمن المسلم به أن مسؤول لأنهم يقولون له صحيح أنك مريض لكن بحكم كونك طبيباً وتعلم منشأ مرضك كما تعلم طريق علاجه وتستطيع معالجة نفسك فلم لم تعالجها؟.

في الأمور الروحية والأخلاقية ـ حيث أنها تتعلق بنفس الإنسان ونفسيته ـ فكل الأشخاص عندما يمرضون يستطيعون أن يكونوا الطبيب المعالج لأنفسهم. الإنسان الحسود يعلم أنه حسود فإذاً هو يشخص مرضه ويعرف طريق علاجه أي أنه يستطيع معالجة نفسه بواسطة [اتباع] تعليمات بسيطة جداً. ولو كان

هناك شخص غير مطلع واقعاً على هذه التعليمات البسيطة فهو غير مسؤول. بل التفاوت بين المرضى النفسيين وغير النفسيين هو أن المرض النفسي يجب أن يتخذ القرار فيه هو نفس الإنسان فقط وأما المرض غير النفسي فيستطيع آخر أن يقرر فيه. المريض غير النفسي يمكن أن يسقط فاقداً الوعي فيأتي الطبيب فيعالجه أو إذا لم يرد تناول الدواء يسكبونه في فمه بالقوة أو يحقنونه بالقوة ويعالجونه لكن في المرض النفسي يجب أن يصمم نفس المريض بنفسه فقط ولا يستطيع أحد أن يقرر عنه.

بناء على هذا فمن هنا تظهر المسؤولية حيث أن المريض النفسي في نفس الوقت الذي هو مريض فيه هو طبيب أيضاً. ومسؤوليته من هذه الناحية أنه أنت مع أنك طبيب نفسك فلِمَ لم تعالجها؟ وهو من هذه الناحية مثل الطبيب الذي يمرض أيضاً.

بالنسبة للسؤال الثاني، لقد قلت أثناء كلامي أن تشخيص ملاك الاعتدال مشكل لكني أعطيت معيار أيضاً. لم نقل أن ملاك التعادل هو عرف الاجتماع. لقد ذكروا مثالاً أنه «أنتم ترون أنه في المجتمع كل من يقوم بالاعتراض لأجل إحقاق الحق يقولون له أنت معقد» وهذا المثال بعينه هو جوابك. فهل حيث يقول له المجتمع أنت معقد، فهل يصير بنظر علم النفس أيضاً معقداً أو أنه يوجد عند الطبيب النفساني مقياس من الناحية النفسية يدل على أن المعقد غير هذا؟ الشخص الذي يقف في صف الأتوبيس ويأخذ الآخرون حقه وهو يعترض فلا يوجد عالم يعرف المعقد ويفهم معناه ويقول له أنت معقد لأنك قمت بالاعتراض لأجل حقك.

قلنا أن الملاك هو أنهم يقولون أن كل قوة أعطيت للإنسان فهي لأجل غاية وهدف وذلك الهدف يمكن تشخيصه. وعندما نشخص ذلك الهدف فحينها تستطيع معرفة الاعتدال ولا شغل لنا أيضاً بالعرف إذ نستطيع أن نعرف ما هو حد الإفراط فيها وما هو حد التفريط. مثلاً القوة الغضبية أعطيت للإنسان ليدافع عن نفسه في مقابل الطبيعة والناس الآخرين. الآن هذا الانسان الواقف في صف الأوتوبيس فهل قد سحق حقه واقعاً أم لا؟ فإذا سحق فهل يستطيع

الاعتراض أم لا؟ إذا كان يستطيع وقد سحق حقه فيجب أن يعترض إذاً سواء رأى المجتمع ذلك حسناً أم رآه سيئاً فهذا دفاع عن الحق.

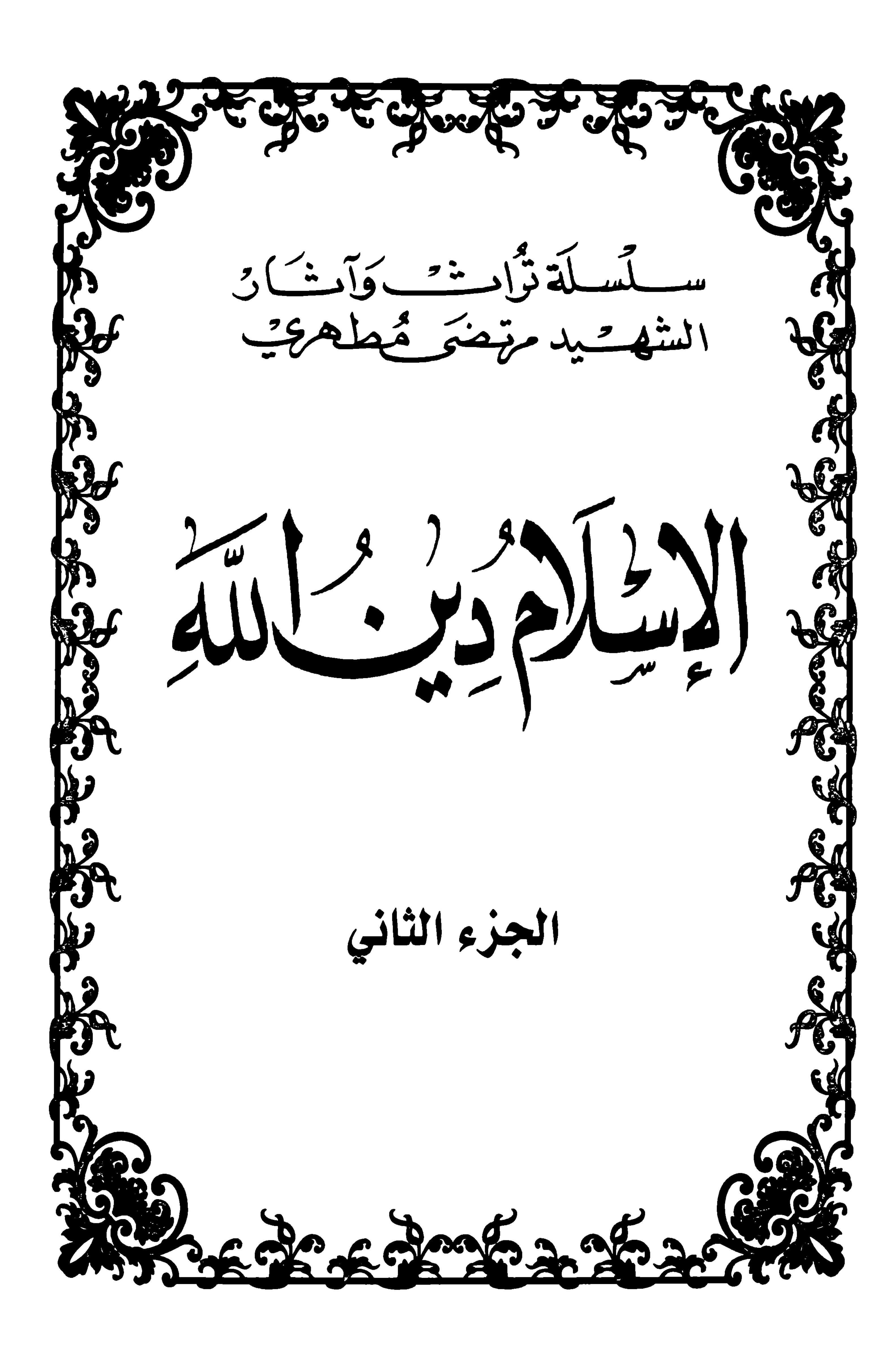
ما قالوه من أنه «لا يعاب المرء بأخذ حقه» أو ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾(١) وأمثال ذلك إنما هو أمر طبيعي قد قالوه للإنسان ولو قام الإنسان بذلك واستعمل قوة الغضب هذه في هذا السبيل حيث أنها قد وجدت لأجل هذا. فإذاً فرق كبير بين أن يلكم الإنسان شخصاً رداً على لكمة قد وجهها إليه «حيث يقولون له حينها أنه قد أعطي هذه القوة لأجل هذا» وبين أن يوجه لكمته لرأس إنسان ضعيف (حيث يقولون له حينها أنه لم تعط هذه والقبضة القوية لتوجهها لرأس ضعيف).

بناء على هذا فمن طريق معرفة الغايات وباختصار من طريق معرفة الإنسان ومعرفة غرائزه وقواه وقابلياته ومع التسليم بهذا الأصل من أن القوى والغرائز لم توجد في الإنسان صدفة وكذلك فكل عضو في بدن الإنسان هو لأجل غاية وغرض وحتى كل شعرة لها غرض يترتب عليها وكل قوة وكل قابلية أيضاً لها غرض وغرضها أيضاً يمكن تشخيصه أجل فمن هذا الطريق ومن خلال معرفة معيار وملاك ذلك الغرض يمكن الحصول على حد الإفراط والتفريط.

وصلى الله على محمد وآله

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٦.



سلسلة تراث وآثار
الشهيد مرتضى مطهري

الإسلام دين الله

الجزء الثاني

مقتضيات الزمان

﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1].

كنا نبحث مساء البارحة في حواشي مسألة مقتضيات الزمان، وقد فسرنا كلمة (مقتضيات) وكلمة (اقتضاء الزمان) ولكي يحيط السادة المحترمون بشكل كامل بالموضوع، ويفكروا به حتى إذا ما واجهوا إحدى الطبقتين الجامدتين والجاهلتين ـ تلك الطبقة التي تقبل بكل شيء تحت عنوان مقتضيات الزمان وتحاول أن تقنع الآخرين به، أن الطبقة الأخرى التي تعتبر هذا الكلام بالأساس موهوماً ـ ليتمكنوا من تحليل المطلب أمامهما بشكل صحيح. لهذا السبب أعود فأكرر فهرس المطلب.

ذكرنا أن أحد الوجوه لتفسير اقتضاء الزمان أن مقتضيات الزمان هي الحوادث والظواهر والأمور الرائجة للزمان. إذا ظهر شيء في زمان واحد، ولأنه خاص بهذا الزمان، وهذا الزمان يعتبر حديثاً نسبةً إلى الزمان السابق، فيجب قبوله. إذن يجب قبول كل ظاهرة في الزمان الجديد، وهذا تطور، ترقي وتقدم. وقد بينا أن هذا الكلام خطأ. فظواهر كل زمان على قسمين: فيمكن أن تكون ناشئة عن ترقٍ وتقدم، ويمكن أن تكون ناشئة عن انحراف، وقد كان هذان الإمكانان موجودين لدى البشر في كل الأزمنة، وبعبارة أخرى لا يمكن قبول أي شيء بعنوان كونه حديثاً، كما أنه لا يمكن رفض أي شيء بعنوان كونه قديماً وبالتالي رده. لا كونه جديداً يدل على حسنه وقبحه، ولا قدمه دليل على الحسن

(١) سورة الأنفال: الآية: ٢٢.

أو القبح، فليس مقياس الحسن والقبح، قدم الشيء أو حداثته. فكم من شيء قديم جيد ويجب أخذه وكم من شيء حديث، سيء ويجب رده ورفضه.

التفسير الآخر لمقتضيات الزمان، سليقة وذوق وإعجاب أناس الزمان. فقد يعجب الناس بالشيء الفلاني، ولا يعجبوا بالشيء الآخر.

هل يجب على الإنسان أن ينسق مع مقتضيات الزمان، أي يحب أن ينسجم مع سليقة أهل الزمان؟ كلا، هذا أيضاً ليس بصحيح. من المحتمل كثيراً أن تكون سليقة الناس سيئة. وكم من مرة حدث في المجتمع أن كان أكثرية الناس ذوي سليقة معوجة ومنحرفة. وقد بحثنا في هذا الأمر أيضاً ولكن يوجد تفسير آخر لمقتضيات الزمان ويجب التفكير فيه، ويجب قبول مقتضيات الزمان بهذا المعنى، وهو بمعنى حاجات الزمان. لكي يصل الإنسان إلى الأهداف الواقعية في أي زمان يحتاج إلى أمور، وهذه الأمور هي الاحتياجات الثانية للبشر، يعني أن لديه سلسلة احتياجات ثابتة، ومن هذه الاحتياجات تنشأ احتياجات أخرى. وبسبب احتياجاته الأخرى يسعى الإنسان خلف الوسيلة، وهذه الوسائل تتغير دائماً وغالباً ما تسير نحو التكامل. التغييرات التي تنشأ في المجتمع البشري لهذا السبب، واقتضاء الزمان بمعنى تغييره لحاجات الزمان. لنفرض أن الإنسان يحتاج في الشتاء للتدفئة. ما دامت هذه الفصول الأربع موجودة في هذه الدنيا فهذه الحاجة موجودة ولكن الأمور التي يستخدمها الإنسان لرفع هذه الحاجة تختلف. فأحياناً تكون الوسيلة الأولى في هذا المضمار الفحم، إذاً يكون هو الوسيلة الوحيدة التي يستخدمها البشر للتدفئة، عندها يكون للفحم قيمة كبيرة، فيصل الأمر إلى درجة أن الأشعار المعروفة لنسيم الشمال تخاطب الفحم بـ: السيد فحم، الميرزا فحم، الملك فحم، ولكن هل للفحم أصالة لدى البشر، وهل هو جزء من الحاجات الأولية له؟ كلا، الفحم وسيلة لتدفئة البشر. وفجأة ونتيجة لسلسلة المتغيرات والاكتشافات التي تحدث يظهر النفط، بحيث أنه يمكن أن يكون ذلك في هذه الأيام أقل ثمناً وأسهل مؤونةً للبشر من الفحم. هذا (الفحم أو النفط)، هو حاجة ثانية للبشر، يعني أنه أمر يحتاجه الإنسان ولكن في المرحلة الثانية. التدفئة احتياج أولي. وقد كان هذا مثال صغير.

ولهذا السبب يقال أن حاجة الزمان تتغير. ويمكنكم أن تجدوا موارد كثيرة أخرى وفيها تتغير احتياجات البشر، بحيث يأتي سبب في العمل يكون أفضل وأرخص وأقوى. مقتضيات الزمان هذه يجب على كل عاقل وكل عالم قبولها.

كانت هذه خلاصة لما ذكرته البارحة. ولكن البحث الذي سأبحثه الآن يقوم على هذا المبنى وهو أن للإنسان سلسلة احتياجات ثابتة ودائمة، وله سلسلة احتياجات متغيرة. وهنا يمكن أن يوجد بعض الأفراد ممن يقولون أن كل احتياجات البشر متغيرة، وأن ليس للبشر حاجة ثابتة، يعني أنه لا يوجد أي شيء في الدنيا يكون البشر في حاجة إليه دائماً وفي كل الأزمنة. يقولون: كل الأشياء مثل الفحم، يحتاجه البشر في زمان معين، ولا يحتاجه في زمان آخر، ولأنه لا يحتاجه فإنه يزول أردنا ذلك أم لم نرد وذلك بحكم جبر الزمان. وطبعاً هذا المطلب الذي يدعونه يشمل كل الماديات والمعنويات. إنهم إذا بحثوا في الدين فليسوا حاضرين للبحث بهذه الطريقة أي هل يجب أن يكون الدين موجوداً أو لا؟. يقولون نحن أساساً لا علاقة لنا بهذا الأمر. فقد ظهر الدين في الزمان الذي كان البشر بحاجة إليه وبحكم الحاجة، وحيث أنه لا تبقى أي حاجة بصورة دائمة، فحاجة البشر إليه تنتفي شيئاً فشيئاً. وعندما تنتفي فلا بدّ له أن يزول، كما زال ونسخ الفحم. وهذا المنطق كلام روجوا له واعتمدوا عليه كثيراً، وهو نفس منطق الماديين والشيوعيين. يقولون لا يوجد أي شيء وحاجة ثابتة في الدنيا وباقية. كل شيء يتبدل ويتغير وحاجات البشر التي وجدت في زمان خاص تزول مع تغير الزمان. وكم من مئات بل آلاف الشباب انحرفوا بسبب هذا الكلام. ولكننا يجب أن نفكك هذا المطلب.

يمكن بيان أصل هذا القانون الكلي بطريقتين: الأولى تتخذ لوناً فلسفياً، والثانية لوناً اجتماعياً. اللون الفلسفي بهذه الصورة أي أن كل شيء في هذه الدنيا متغير، ولا يبقى أي شيء، واللون الاجتماعي أي أن كل شيء في المجتمع هو مولود حاجة، والاحتياجات الإجتماعية للبشر في حالة تغيير، إذن كل شيء يبقى مدة محددة ومؤقتة في المجتمع.

أما المطلب الأول الذي يعطونه لوناً فلسفياً، فيقولون أن كل شيء في

حالة تغيير. . فهل هذا صحيح؟ بهذا التعبير وهو أن كل شيء متغير ليس صحيحاً، ولكن بمعنى أن عالم الماديات، والتركيبات المادية لهذه الدنيا متغيرة، صحيح.

يعني أنكم لا تستطيعون أن تجدوا في هذه الدنيا مادة كانت بهذا الشكل منذ الأزل وستبقى بهذا الشكل إلى الأبد. هل الجبال التي ترونها كانت كذلك منذ الأزل وستبقى بهذا الشكل إلى الأبد؟ كلا. هل البحر الذي هو بهذا الشكل الآن كان كذلك؟ كلا. وهل سيبقى بهذا الشكل؟ كلا. وكان حكماء الإسلام منذ قديم الأيام يعتبرون هذه الآية القرآنية: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍۚ﴾[1] ناظرة إلى التغيير الذي يحدث في كل أشياء وأجسام العالم، بقرينة ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍۚ﴾. تقول الآية: هذه الجبال التي ترونها تتخيلونها جامدة وثابتة، ولكن الواقع أنها دائماً في حالة تغيير، كما أن الغيوم التي ترونها لا تبقى على حالة واحدة. طبعاً أتى على ذكر الجبل من باب المثال، يعني أن كل الأشياء هي كذلك. قال أحد الحكماء منذ القديم: لا يغتسل أي شخص في نهر واحد مرتين. ومقصوده هنا إنك إذا اغتسلت اليوم في نهر، عندما تذهب في اليوم الثاني لا يكون الماء ماء الأمس ولا تكون أنت الذي تغتسل إنسان الأمس. إذن لا يغتسل أحد في نهر واحد مرتين.

ولا يوجد أي بحث حول أن أجسام ومواد هذا العالم في تغير دائم. الجغرافيا تقول لنا أن بحر الخزر مثلاً تغير نسبة إلى أربعين سنة خلت، يعني أن مقداراً من ساحله تغير مكانه. القرائن العلمية أثبتت أنه كان بيننا وبين أميركا طريق يابسة، وتدريجياً، كانت التغيرات التي حدثت على الأرض سبباً لأن تحول المحيطات وتوجد فاصلة بيننا وبين أميركا. لا البحر يبقى على حاله، ولا اليابسة ولا المناطق. وفي الواقع إن طهران الحالية تختلف عما كانت عليه قبل ٥٠ عاماً قبل أن نلاحظ حرارتها وبرودتها. البرودة التي كانت سابقاً في طهران ليست الآن موجودة. ويمكن أن تتحول المنطقة هنا إلى منطقة

---

(١) سورة النمل: الآية: ٨٨.

حارة، وكم من منطقة حارة تحولت إلى منطقة باردة. كل شيء يكبر في هذه الدنيا. هذه الذرات التي اكتشفوها باسم (أتُم)، تتوالد أيضاً، فمنها الشاب ومنها العاجز. فقد ثبت أن فيها إشعاعات تزول شيئاً فشيئاً. وبعد ذلك تتوالد آتمات أخرى في الدنيا. لا يوجد جسم في هذه الدنيا ثابت وحي دائماً. يمكن أن تختلف مدة الواحد عن الآخر، ولكن ليس منها ما هو أبدي. ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾[1] يقول القرآن لم نعط لأي فرد من البشر من قبلك الأبدية، لا يوجد بشر يبقى حياً إلى الأبد، لا بد أن يموت: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[2]. نعم يمكن أن يعَّمر أحد ما أكثر، وآخر يعَّمر أقل. ولكنه في النهاية سيموت. وإذا اعتبرنا النفس في هذه الآية بمعنى الذات يعني أن كل شيء يجب أن يموت. ولكن هل هذا الكلام صحيح أي أن كل شيء متغير؟ كلا، يمكن أن يكون شيء في الدنيا ليس متغيراً بالمعنى الذي تتغير الأجسام فيه، فيبقى ثابتاً. وأحد هذه الأشياء روح البشر. فجسم الإنسان يهرم ويفنى ويتغير ولكن روحه ليست كذلك.

لقد ثبت من الناحية العلمية أن جسم الإنسان هو عبارة عن مجموعة من الحيوانات المتشكلة من ذرات صغيرة، تسمى (سلَول) خلايا. والخلايا على قسمين: الخلايا العصبية، والخلايا غير العصبية. أما أن تكون الخلايا غير العصبية شابة وعاجزة فقد قبل القدماء بهذا الأمر وهو ثابت الآن. أما في ما يتعلق بالخلايا العصبية، يقولون أن نفس الخلية لا تموت ولكن جسمها يتغير. بناءً عليه إذا فرضنا أن إنساناً معيناً شاهد بناء هذا المسجد. إذا ما بدلوا كل ما في هذا المسجد: غيروا السقف، الأرض، الجدران، ممكن للإنسان الذي رأى المسجد أول مرة أن يتخيله نفس المسجد مع أنه لا يوجد جزء واحد من ذلك المسجد، فالواقع أن هذا المسجد غير ذلك المسجد. وإذا فكرنا ببدن الإنسان، فبدن الإنسان يتغير قطعاً عدة مرات خلال مدة عمره، يعني أننا بلحاظ أبداننا كالمسجد الذي أزالوه ثم بنوه مجدداً من أساساته، ولكن مع أن

---

(١) سورة الأنبياء: الآيات: ٣٤ و٣٥.
(٢) نفس المصدر السابق.

أبداننا تغيرت عدة مرات خلال فترة حياتنا ولكن توجد حقيقة وهي أننا لم نتغير. «أنا» يعني الشخصية الذاتية الإنسانية. وهي التي لم تتغير، الشخصية هي نفس الشخصية. هذا لأنه كان في هذا الجسد وهذا البدن وما يزال يوجد حقيقة ثابتة وتلك الحقيقة الثابتة هي التي تشكل شخصيتنا، ولهذه المتغيرات نفس حكم اللباس. كان لأبي علي سينا تلميذ اسمه بهمنيار يقال أنه كان من الشمال وكان في أوائل التزامه على مذهب الزردشتين. وأخيراً التزم بالإسلام وأصبح من أفاضل تلاميذ (أبو علي سينا). كان لديه بحث في إحدى خطبه حول الزمان. كان يقول: الزمان مشخِص أي شيء، يعني الزمان جزء كل شيء، ولأن الزمان يتغير إذن فكل شيء يتغير. كان أبو علي يقول: كلا، كل شيء ليس صحيحاً. وكان يجيبه: كلا، حتماً الأمر كذلك. ولم يكن أبو علي يقبل. بعد ذلك سأل بهمنيار سؤالاً فلم يجب أبو علي، فسأله: لماذا لا تجيب؟ فقال: خذ جوابك من الذي سألته، فقال: سألتك أنت. قال: بحسب عقيدتك لقد سألت شخصاً في لحظة لم يعد موجوداً في اللحظة اللاحقة لأنه تغير مع الزمان وانتهى والذي سأل ليس موجوداً أيضاً. فممن تريد الجواب إذن؟ بناءً عليه يجب أن تقنع بأن شخصية الإنسان أصل وحقيقة ثابتة، شخصيتك واحدة وهي أنك تلميذي.

نحن الآن نبحث حول الروح. وقد ذكر هذا المطلب لهذا السبب فقط وهو لكي يتضح أن الأصل الفلسفي الذي يقولون به بأن جميع الأشياء تتغير وليس من شيء ثابت، أحد موارد نقضه الروح.

المطلب الآخر إن «كل شيء متغير» هو مطلب، و«القوانين متغيرة» مطلب آخر. القانون يعني ذلك الأصل والناموس التي تتغير الأشياء على أساسه. نقول ليس من شكل يبقى في الدنيا ولكن هل القانون الذي هو موجود لشكل واحد يتغير أيضاً؟ كلا، نفس القانون ثابت. مثلاً كان داروين يعتقد أنه اكتشف سلسلة قوانين حول ذوات الأرواح. نحن نسأل: داروين الذي يقول أن هذه الكائنات في حالة تغير وتكامل، هل قوانينك أيضاً في حالة تكامل؟ يعني هل أنه كما يتحول الطفل الصغير ليصبح كبيراً أو بحسب قول نفس داروين أن الأنواع تغير نوعيتها، فالنوع يصبح تدريجياً نوعاً آخراً، القوانين العلمية

لداروين تتغير أيضاً؟ كلا تلك القوانين، هي قوانين عالمية ثابتة من بداية هذه الدنيا وحتى آخرها. تتحكم هذه القوانين بالدنيا. كما أن قانون الجاذبية العام هو بنفسه قانون ثابت. نعم إذا قلنا أن نبي الإسلام يعني شخص النبي مع ذلك البدن أبدي، يمكن لأحدهم أن يقول: طبق القانون الفلسفي لا شيء يبقى ثابتاً، إذن شخص النبي ليس خالداً. البحث ليس حول الشخص، البحث هو حول القانون، القرآن قانون. إذا قال شخص أن الأوراق التي عليها خطوط وآيات القرآن لا تبلى، نحن نقول، لا الورق جسم ويبلى، ولكن القرآن يبني الحقائق، يبني القوانين، وهذا لا يقبل الفناء. القانون ليس جسماً. الجسم يبلى ويفنى. ولكن القانون إذا كان حقيقة يعني كان مطابقاً للواقع فهو باق أبداً، وإذا لم يكن مطابقاً للواقع لم يكن من البداية صحيحاً. على كل حال لا مانع من أن يكون للبشر سلسلة قوانين تكون ثابتة ودائمة أبداً.

نحن نقبل بقدم الأجسام وأنها تبلى. يقول القرآن: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[1] ويقول: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ﴾[2] عندما تعجز الشمس وعندما تعجز النجوم. البحر لم يعد على شكل البحر. نعم القرآن يقول أنه ليس من جسم من أجسام هذا العالم أبدي. ولكنّ بحثنا ليس حول الأجسام. بحثنا هو حول القانون. قولنا هو أن لدى البشر سلسلة قوانين سماوية وهذه القوانين باقية أبداً. فيا له من اشتباه كبير أن يتخيلوا أن سوء الشيء هو بواسطة قدمه. مثلاً يقولون (الفئود اليسم) أصبح قديماً أن يكون الفئود اليسم والفئودال (أي الاقطاعية والاقطاع) هو الإنسان الذي يسيطر على الأرض بالقوة والتجبر ويجبر الآخرين للعمل فيها بالقوة منهم من يعمل وهو يأكل، فهذه الأمور سيئة لأنها أصبحت قديمة!!. وكأنها كانت في البداية جيدة لأنها كانت جديدة، وعيبها لقدمها فقط. يتخيلون الأمر كالسيارة فهي جيدة لأن موديلها جديد، وعندما تصبح قديمة تصبح سيئة. أنا أعجب لهذا التعبير الاقطاعي أصبحت قديمة. وهل كانت جيدة عندما كانت جديدة؟ هكذا أمور ليس فيها قديم وجديد، كانت

---

(١) سورة الرحمن: الآية: ٢٦.

(٢) سورة الشمس: الآيات: ١ و٢.

سيئة في يومها الأول تماماً كالآن، وهي الآن أيضاً كالأمس سيئة. ماذا يعني أنها أصبحت قديمة؟ وبهذا الدليل يعتبرون كل سنة قديمة سيئة. يقولون (وكم يمكن للإنسان أن يرتدي لباساً قديماً؟) وهل لكل شيء حكم الحذاء واللباس؟ . . .

إذن أخرجوا هذه القطنة من آذان هؤلاء. هذا الأصل الفلسفي لا يصدق في القوانين والأصول، إنه حول الأشياء والأجسام. أن نعبر عن المطلب الذي يبين بشكل آخر كما ذكرت سابقاً ولا يمكنني هذه الليلة أن أبحث فيه وهو مسألة الاحتياجات. أشير إليه بشكل عابر. ذكرنا أن للبشر سلسلة احتياجات ثابتة وسلسلة احتياجات متغيرة. ولكي يفهمونا أن كل الاحتياجات متغيرة، وضعوا هذا الأمر على أساس وأصل موهومين بحيث أنه في عصرنا الحاضر نرى أن نفس الشيوعيين لا يقبلون هذا الكلام، وهو بأنهم جاؤوا إلى كل شيء موجود في المجتمع مثل العلم، الفن، الصناعة، القضاء، الدين والمذهب، الأخلاق، المعلومات، السياسة، الحقوق العائلية، أخذوا كل هذا واعتبروه بمنزلة جذع الشجرة وافترضوا له جذراً واحداً وللمصادفة هذا الجذر يتغير، ولأن الجذر يتغير (استنتجوا أن) كل الأشياء تتغير. اعتبروا أن أساس كل شيء الأمور الإقتصادية، يعني أن كل ما يطلبه الإنسان، إنما يطلبه لمصالحه الإقتصادية. وفي الأمور الإقتصادية أدوات الانتاج تتغير. وتغير وسائل الانتاج، يغير الأخلاق والوجدان لأن كل هذا نتاج أدوات الانتاج. هذا هو أساس كلامهم.

ولكن ثبت اليوم أن هذا الأصل من أكبر الاشتباهات وهو خطأ فاحش. لأن خلاصة كلامهم أن كل الأعمال التي يقوم بها الإنسان هي لمعدته. ويدور في ذهني دائماً أن هؤلاء الأجانب الذين يتحدثون بهذا المقدار عن الإنسانية، ويدونون شرعة حقوق الإنسان، ويتحدثون عن الحيثية الإنسانية للمرأة والرجل، فليقولوا لنا أولاً كيف يعبّرون عن البشر؟ إذا قلنا نحن هذا فهذا صحيح لأننا نعتقد بـ: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]، ونحن نعبر عن الإنسان ونفسره بأنه

---

(١) سورة البقرة: الآية: ٣٠.

خليفة الله، نحن لدينا ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[1] أنت الذي تعتقد بهذه العقيدة في حق الإنسان بأنه كل ما يرغب به الإنسان هو لتلبية رغبات معدته، أنت الذي تعتقد أن أساس فعالية الإنسان هو حاجات المعدة، فما هي الإنسانية؟ أنت الذي تقول الفن مولود حاجات المعدة، العلم، الأخلاق، المعنويات، والمذهب والعبادة. مولود لحاجات المعدة. إذن أين مقام الإنسانية؟ إذن ما هو الفرق بين الإنسان والحيوان؟ كلا. إذا كان لدى الإنسان معدة فلديه عقل أيضاً، ولديه قلب أيضاً، كثيرة هي الأعمال التي يقوم بها الإنسان ولكن ليس لأجل المعدة بل لأن عقله يحكم بها كثير من الأعمال يقوم بها الإنسان خلاف مصالحه الإقتصادية لأن لديه دين. طبعاً نحن لا نقول أن الاقتصاد ليس عاملاً، الاقتصاد أحد العوامل ولكن لدى الإنسان الكثير من العوامل وهو يعمل بحكم هذه العوامل. نحن نقول أن عبادة الله هي مصباح في قلب الإنسان، الحس الذي يعبر عن المصالح الإقتصادية هو حس رفيع. كثير من العلماء وضعوا أقدامهم على مصالحهم الإقتصادية لكي يصلوا إلى العلم. لقد أمضى أبو علي سينا مدة طويلة في السجن ومن ثم تحرر، فهم الملك أن هناك سعير ضده فأمر بإحضاره. ولكنه لم يخرج من مخبأه وأوصى تلامذته بعدم الظهور قائلاً نعمل هنا في مخبأنا أفضل بكثير من الوزارة والرئاسة والمال والمقام. كان لديه غلمان وكانوا يصرون عليه كثيراً ليخرج ولم يكن يستجيب لهم، وفي النهاية وشوا به سراً فجاؤوا واعتقلوه.

يستطيع الإنسان أن يغض الطرف عن مصالحه الإقتصادية. أما ما يقولونه من أن كل احتياجات البشر في حالة تغيير لأنها كلها مرتبطة بحاجة واحدة، كل هذا الكلام كذب وخطأ.

---

(١) سورة الإسراء: الآية: ٧٠.

تغييرات الزمان في تاريخ الإسلام

﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾[1].

ذكرنا في بحث البارحة أنه ولكي نتعرف على منطق المخالفين وإشكالاتهم ونتمكن من تفنيد وتحليل أقوالهم للجواب عليها لا بد أن نتعرض إلى ذكر خلاصة أقوالهم.

ذكرنا أن الطبقة التي نسميها جاهلة لديها كلام لا تفتأ تكرره، يقولون هذه الدنيا، دُنيا التغيير. دنيا الحركة، لا يوجد شيء في لحظتين على حال واحد، إذن لا يمكن لأي شيء في هذه الدنيا أن يثبت بالمعنى الواقعي. بعد ذلك يقولون: بما أن الحال هكذا أي لا شيء في الدنيا قابل للبقاء والدوام، فكل شيء لديه وجود مؤقت ومحدود فكيف يمكن لدين الإسلام أن يبقى دائماً؟ وذكرت الرد على هذا المطلب حيث أنهم يعطونه لوناً فلسفياً، والجواب هو: أن كل شيء في الدنيا قابل للتغيير والقدم بمعنى أن كل أمر مادي هو كذلك، وأن كل جسم من أجسام العالم هو هكذا. ولكن حديثنا ليس حول الأجسام، نعم إذا ادعى أحدٌ دعوى الأبدية الشخصية لإنسان صدق هذا الأمر، أو إذا قال بذلك حول القرآن المكتوب على ورق فهذا صحيح، ولكن حديثنا ليس حول شخص ولا حول الورق والحبر. الحديث هو حول القانون، حول سلسلة حقائق. أن تصبح مواد العالم قديمة ما علاقتها بحقائق العالم؟ مثلاً نحن نقول: الاستقامة توجب رضا الله تعالى، أو أن الاستقامة صفة جيدة للإنسان،

---

(١) سورة الأنعام: الآية: ١٥٣.

القانون هو للحياة البشرية، وهذا لا يقبل التغيير. ولكننا ذكرنا أن هناك مطلباً آخراً وهو يتعلق بحاجات الحياة حيث أن الاحتياجات تتغير ولأن الحاجات تتغير إذن يجب أن تتغير القوانين لأنها على مبنى الاحتياجات. وقد ذكرنا البارحة بصورة إجمالية أن حاجات البشر الأصلية لا تتغير والاحتياجات الفرعية هي التي تتغير. وقد وعدت أن أتطرق إلى الموضوع بالبحث هذه الليلة ولكن ولكونها ليلة ولادة حضرة المجتبى عليه السلام أذكر قسماً من ذلك فلا نكون قد فوتنا رعاية مناسبة هذه الليلة ولا نكون قد انفصلنا وابتعدنا عن البحث.

من خصوصيات الدين الإسلامي المقدس أنه مهر الاحتياجات الإنسانية الثابتة بمهر ثابت وأما الاحتياجات الإنسانية المتغيرة فقد جعلها تابعة للاحتياجات الثابتة، وهذا بعقيدتي إعجاز استعمل في بناء هذا الدين، وبالأمثلة سأوضح هذا المطلب ولكن قبل ذلك، سأذكر مقدمة قصيرة وهي أننا نحن الشيعة نتمتع بنعم لا يتمتع بها أهل السنة. فهم لديهم قرآن ونحن لدينا ذلك، لديهم سنة النبي ونحن لدينا أيضاً، ولكنهم لا يتجاوزون قرآن وسنة النبي، يعني أن المنابع والأصول التي يريدون منها استنباط أحكام الدين لا تتجاوز هذين الأساسين. . . كم عمر النبي صلى الله عليه وآله بعد البعثة؟ ثلاثة وعشرون عاماً. قضى منها ثلاثة عشر عاماً في مكة وعشر أعوام في المدينة. كل المدة التي كان فيها صلى الله عليه وآله حياً وكان قوله وفعله وتقريره فيها يُعد سنداً لا تزيد على ثلاث وعشرين عاماً، يعني بلحاظ الزمان الذي هو مورد بحثنا، الزمان الذي كان فيه رسول الله صلى الله عليه وآله هو ثلاث وعشرون عاماً. وطبعاً في هذه السنوات تغير الزمان. فعندما كان في مكة كانت الأوضاع والشرائط على نحو، وعندما كان في المدينة كانت على نحو آخر. في مكة وقبل أن يفارق كلٌ من أبي طالب وخديجة الدنيا كان يوجد أوضاع وشرائط وبعد رحيلهما، ظهرت أوضاع أخرى في السنوات الثلاث الأولى للبعثة حيث كانت الأوضاع والشرائط على نحو وبعد مجيء آية: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾[1] ظهرت أوضاع أخرى واختلف أسلوب عمل النبي صلى الله عليه وآله.

---

(١) سورة الحجر: الآية: ٩٤.

أهل السنة الذين قسموا حياة النبي ﷺ بحسب الزمان... مثلاً يقولون: منذ السنة الأولى للبعثة حتى إسلام عمر... اختلفت أوضاع الإسلام. طبعاً هم يقبلون أيضاً بإسلام حمزة على أساس أن المسلمين كانوا في وضع أصعب قبل إسلام حمزة. ومع دخول حمزة في الإسلام قويت شوكة المسلمين وحتماً حصل تغيير في أسلوب عملهم. وهكذا يقسمون عصر المدينة بـ قبل «بدر» وبعدها، قبل فتح مكة وبعدها... طوال الأعوام الـ ٢٣ سنة هذه تغيرت الأوضاع أربع أو خمس مرات بحسب الزمان. ولكن كل هذا الزمان كان ٢٣ سنة. أما مرحلة العصمة لنا نحن الشيعة فليست منحصرة بـ ٢٣ سنة فقط. عندنا مرحلة العصمة استمرت ٢٧٣ سنة لأن الـ ٢٣ سنة التي لدى السنة هي لدينا أيضاً بإضافة مائتين وخمسين عاماً يعني منذ العام العاشر للهجرة وحتى عام مئتين وستين وهي سنة وفاة الإمام العسكري. مائتان وخمسون عاماً مرحلة العصمة أي مرحلة الإمام المعصوم الظاهر حيث أن سيرته لدينا حجة. لديهم فقط ثلاث وعشرون عاماً حيث يعتبرون سيرة النبي ﷺ حجة. وقد ذكرنا أنه في هذه المدة اختلفت الأوضاع أربع أو خمس مرات، وحتماً الأوضاع تغيرت في المئتين والخمسين عاماً أكثر بكثير، ولهذا فقد حل لنا نحن الشيعة هذا الأمر مشكلة اقتضاء الزمان.

يمكن لكم أحياناً أن تواجهوا هذه المسألة وهي أنه في بعض الأمور كانت سيرة النبي ﷺ متفاوتة مع سيرة أحد الأئمة أو مع سلوك علي بن أبي طالب أو أحد الأئمة. تجدون أن الإمام الحسن عليه السلام صالح والإمام الحسين عليه السلام حارب، تجدون أن علي بن أبي طالب كان يرتدي قميصين بسيطين ولكن لباس الإمام زين العابدين كان ثميناً، (كان يوصي بلباس جديد كل سنة) ولكن لا نجد هذين الأمرين مختلفين في سيرة النبي. نُقل في الكافي أن سفيان الثوري دخل ذات يوم على الإمام الصادق عليه السلام، كان عليه السلام يرتدي جبة بيضاء ناعمة جداً كقشر البيضة، عندما وقع نظره على هذا اللباس اعترض وقال: لماذا ترتدي هكذا لباس؟ فقال عليه السلام: وهل في ذلك عيب؟ قال سفيان: وهل تريد أن تكون من أهل الدنيا؟ فقال عليه السلام: أساساً كل نعم الدنيا هي للصالحين وليست للفاسقين. يا سفيان: لعلك كنت مريضاً فنطقت عن هدف

وغرض أو لعلك اشتبهت، فإذا كنت مشتبهاً فيجب أن أوضح لك. فقام سفيان من مجلسه وذهب. بعد ذلك جاء مجموعة من المفكرين إلى الإمام وقالوا لم يتمكن سفيان من الإجابة عليك ولكننا أتينا لكي نناقشك. نحن لا نقبل بما قلت، قال الإمام: حسناً إذا كنا سنتباحث فما هو الأصل الذي سنجعله ثابتاً في حوارنا؟ قالوا: القرآن، قال عليه السلام: ليس بأفضل من القرآن ولكن بشرط أن تفهموه. بعد ذلك قال الإمام عليه السلام أنا أعرف أن عمدة الحديث الذي يختمر في عقولكم هو حول مسألة سيرة النبي صلى الله عليه وآله والصحابة. الشيء الموجود في أذهانكم هو أن النبي صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام ما كانا يرتديان من هذا اللباس، فلماذا ترتديه أنت؟ تابع عليه السلام كلامه قائلاً: أنتم لا تعرفون بأن هذه المسألة لم تكن مرتبطة بالإسلام، بل كانت مرتبطة بالزمان، لو كان النبي صلى الله عليه وآله في زماني لارتدى مثل ثيابي، ولو كنت في زمانه لارتديت مثل لباسه. ما هو أصيل في الإسلام في هذا المورد هو المواساة، يعني أنه يجب أن يتحسس المسلمون بآلام إخوانهم، يجب على المسلم أن يدفع الحقوق الواجبة عليه. وهذا أيضاً أمر ثابت وهو في كل الأزمنة. يجب أن يكون اعتماد المسلم على الله لا على المال. وهذا هو المعنى الواقعي للزهد.

ثم أردف عليه السلام قائلاً: وأما كيف يجب أن ينتخب الإنسان نوع لباسه، فهذه هنا مسألة الزمان. في زمن النبي صلى الله عليه وآله كان وضع المسلمين بصورة عامة صعب وشاق. وقد سمي جيش الإسلام في معركة تبوك بـ جيش العسرة، لأن جيش الثلاثين ألف مقاتل كان ضعيف التجهيز لناحية المؤن حتى أنهم كانوا يضعفون ويقعون أرضاً، ولكي يجبروا ضعفهم كان كل ثلاثة أو أربعة أشخاص منهم يتقاسمون حبة التمر الواحدة. كان عدد المسلمين في معركة بدر ثلاثمائة وثلاثة عشر شخصاً ولكن لم يكن عدد السيوف لديهم يتجاوز الثلاثين أو الأربعين سيفاً وكان لديهم ثلاث أو أربع جياد فقط مع أن عدد أعدائهم كان بين التسعماية والألف شخص فقد كانوا يذبحون كل يوم بضعة نياق لطعامهم، كان أهل صنعاء فقراء إلى درجة أنه لم يكن لديهم ساتراً للصلاة إلا القليل، ولهذا السبب كانوا يصلون بالترتيب. عندما كان الرسول صلى الله عليه وآله يدخل على منزل فاطمة فيرى الستار موضوعاً كان يعود أدراجه. ذات مرة أحست فاطمة عليها السلام

بالأمر فرفعت الستار وأخرجت سوار الفضة الذي كان في يدها وقدمته للرسول حتى ينفقه على الفقراء، هذا أصل المواساة. في ذلك الزمان كانت المواساة تقتضي أن لا نجد ستاراً في منزل أحد. أما في عصرنا هذا العصر الذي قامت فيه أكبر امبراطوريات الدنيا، فقد تغيرت حياة الناس، ولكن يجب أن لا أخرج أيضاً عن حد الاعتدال، واللباس الذي ارتديه هو لباس الاعتدال في هذه الأيام. يعني أن ليس للقماش أصالة في الإسلام بحيث يجب أن يُرتدى قماش معين، بل في الإسلام أصول يجب أن يُرتدى اللباس على طبقها. تلك الأصول، ثابتة، الأصول التي تغير وظيفة وتكليف الإنسان بحسب الزمان. إذا كان لشيء أصالة بحسب نظر الإسلام، فهو غير قابل للتغيير، أما الشيء الذي لم يمضه الإسلام بعنوان اللباس، هو شكل إجرائي لشيء أمضاه الإسلام.

إذن هنا الزمان يغير التكليف، ولو لم يكن الأمر كذلك، وكان لهذه المسائل الجزئية أصالة، لكان محالاً أن يعمل علي بن أبي طالب عليه السلام بطريقة ويعمل أحد الأئمة بطريقة أخرى. عبادة الله لديها أصالة، خوف الله، مواساة ومعونة الفقراء كذلك. نفس العمل الذي قام به علي بن أبي طالب عليه السلام قام به السجاد عليه السلام، كان علي عليه السلام يشتغل بالعبادة من الليل حتى الصباح، كان يصلي في بعض الليالي ألف ركعة صلاة، وكان السجاد عليه السلام كذلك، كان الأمير عليه السلام يزور الفقراء في الليل وهذا ما كان يفعله السجاد عليه السلام وهذا ما فعله الإمام الرضا عليه السلام، كل الأئمة كانوا يعينون الفقراء. أما كيف يرتدي الإنسان لباساً، فهذا يرتبط بالزمان.

كان شخص يدعى (مُعَتِّب) يملك استراحة قرب منزل الإمام الصادق عليه السلام يقول: ذات ليلة رأيت شخصاً يخرج وسط الليل من المنزل، أمعنت النظر جيداً فرأيت الإمام عليه السلام، ولأني لم أكن مجازاً فلم أعرف عن نفسي، ولكن قلت في نفسي فلأتعقبه وسط هذا الليل البهيم لعل عدواً قصده بسوء. وهكذا لحقت به، بعد هنيهة رأيت شيئاً على ظهره وإذ به يقع من على ظهره، فرفع الإمام عليه السلام صوته بالذكر، هنا تقدمت منه وألقيت السلام، فقال عليه السلام: وماذا تفعل هنا؟ قلت: رأيتك تخرج من المنزل فلم أشأ أن أتركك وحيداً. وبعد ذلك جمعت ما كان قد وقع وكان طعاماً وضعته في الكيس، وقلت: دعني يا مولاي أحمله

عنك فقال عليه السلام: وهل تستطيع أن تحمل أثقالي يوم القيامة؟ انطلقنا حتى وصلنا إلى منزل في ظل بني ساعدة وقد كان واضحاً أنه مسكن الفقراء. رأيته عليه السلام يقسم الخبز بين أولئك. سألته وهل هم شيعة؟ فقال عليه السلام: لا، قلت: مع كونهم ليسوا بشيعة ومع هذا تعينهم؟ قال عليه السلام: لو كانوا شيعة لأحضرت لهم ملحاً. ليس في هذا الأمر عصر الإمام الصادق عليه السلام وعصر الأمير عليه السلام. هذه مواساة وهي واحدة في كل الأزمنة.

لماذا صالح الإمام الحسن عليه السلام ولم يصالح الإمام الحسين عليه السلام؟ أصلاً لماذا نحن نتحدث عن هذين الإمامين، فلنتقدم أكثر. لماذا لم يثر الإمام علي في زمان خلافة عمر؟ لماذا لم يقم في زمان خلافة عثمان؟ ولكن بعد عثمان عندما جاؤوا وبايعونه، وقف بثبات مع أنه وبحسب اعتقاد الإمام علي فإن معاوية كان غاصباً كما كان أبو بكر. هذا يعود لأن ما له أصالة في الإسلام هو شيء آخر، وهو ذلك الإقدام الذي يحصل فيه حفظ الإسلام وبيضته. وهو مقدم على أي إقدام آخر، وهل يقول الإسلام علي بن أبي طالب خليفة، لتضعيف الإسلام، أو لكي يقوى الإسلام؟ طبعاً يكون خليفة ليقوى الإسلام. لو قبل الناس كلام النبي صلى الله عليه وآله وكذلك فعل الصحابة وبايعوا علي عليه السلام وأصبح علي عليه السلام خليفة مع هذه الشرائط يحصل مراد النبي صلى الله عليه وآله، يعني كان التصدي للخلافة سبباً لتقوية الإسلام. فالنبي صلى الله عليه وآله سمى علياً للخلافة، ولكن فجأة حدث أمر آخر مخالف بعد النبي صلى الله عليه وآله، فقد سعى الكبار وأكابر صحابة النبي للاستفادة من هذه القضية. وكان الناس عندها حديثي العهد بالإسلام ولم يكن الإسلام قد نفذ إلى قلوبهم بعد، وكانت شهرة الإسلام خارج العرب لا تزال جديدة. ومصلحة الإسلام توجب أن يسود استقرار كامل. فيجب القضاء أولاً على عائلة المرتدين. وثانياً أولئك الذين يأتون من بعيد لا يمكنهم عقلياً تحمل هذه الحسابات، فأبو بكر وعلي بنظرهم على حد سواء. مصلحة الإسلام كانت تقتضي هذا فمع ما ارتكبوه من أمر مخالف، كان على صاحب الحق أن يعض على جراحه وطبعاً ليس من أجل الحفاظ على روحه بل من أجل مصلحة الإسلام، كانت مصلحة الإسلام توجب أن يعض علي عليه السلام على جراحه ويقف في صف مأمومي أبي بكر، وأن يفعل نفس الشيء مع عمر وأن يجيب على

أسئلة وإشكالات الناس. بحسب اعتقاد علي ﷺ ما له أصالة هو كرامة الإسلام. ومن هنا عض على الجرح فمن الأفضل حفظ ناموس الإسلام أو على الأقل هذا الفعل ضرره على الإسلام أقل.

ولكن تمر القضية، وتتغير أوضاع الزمان، ويصبح الإسلام عالمياً. يأتي زمان معاوية، وليس لمعاوية حيثية أبي بكر وعمر. فقد كان أبوه من الذين حاربوا الإسلام لسنوات. اختلف الأمر. هنا علي ﷺ يحارب معاوية. ويأتي زمان الإمام الحسن ﷺ وفي هذا الزمان وبسبب الأحداث الكثيرة التي حصلت في زمان أمير المؤمنين، وأهم من كل ذلك الضعف والهوان الذي أظهره أصحاب الإمام الحسن ﷺ، لو قاوم الإمام الحسن ﷺ لقتل، ولكن ليس القتل بشرف ومروءة كما قتل الإمام الحسين ﷺ. قتل الإمام الحسين ﷺ مع اثنين وسبعين شخصاً، تلك الشهادة الكريمة وفي وضع وشروط خاصة حيث ظلت هذه الشهادة تحيي الإسلام طوال ألف وثلاثمائة سنة. في زمان الإمام الحسن ﷺ ظهرت حالة وهن وضعف وتعب بين الشيعة ولو استمر في هذا العمل (المقاومة في مقابل معاوية) لجاء الخبر ذات يوم بأنهم سلموا الإمام الحسن ﷺ مغلولاً إلى معاوية، لم يكن الناس قد تعرفوا جيداً على معاوية وبني أمية. حكم معاوية عشرين عاماً، وبعد أن أفسد المغيرة بن شعبة وزياد بن أبيه وأعملوا القتل في الناس عندها فهم الناس مدى أخطائهم لأنهم لم يلبوا دعوة علي ﷺ في زمانه، اشتبهوا لأنهم سلموا الإمام الحسن ﷺ لمعاوية. ولهذا بعد ذلك (بعد حادثة كربلاء) ظهرت مجموعة وخرج التوابون وهم الذين قاموا بدور المختار.

هذا الأمر يعني استيقاظ الناس وتعرفهم على ماهية الحكومة الأموية، كان ذلك من العوامل والشرائط المساعدة لقيام الإمام الحسين ﷺ. وبغض النظر عن هذا، فوضع يزيد يختلف عن معاوية، معاوية كان يعمل وعلى جسده لباس النفاق، أما يزيد فكان يرتدي لباس الكفر. كان معاوية يستر أعماله، كان يحفظ صورته الخارجية، ولكن لم يكن يشرب علناً، لم يكن يلاعب الكلاب، ولكن يزيد كان شاباً متهتكاً مجنوناً ولم يكن يستر شيئاً من أفعاله لأنه خليفة النبي مهما فعل باعتقاد الناس. كان يشرب كثيراً حتى يسكر وكان يقول كلاماً

سيئاً أمام الناس في حق النبي ﷺ ولو لم تحدث تطورات كربلاء ولو لم يقم الإمام الحسين عليه السلام ولم يكن سبباً لرحيل يزيد وكان حكم مثل والده عشرين سنة، لانقرضت حوزة الإسلام. إذن شرائط الزمان تختلف كثيراً. بناءً عليه فقد قام الإمام الحسن عليه السلام بذلك البرنامج الذي قام به الإمام الحسين عليه السلام، والإمام الحسين أجرى نفس البرنامج الذي أجراه الإمام الحسن عليه السلام، وكان يختلف شكل عملهم فقط ولكن روح كليهما كانت واحدة. كان ذلك مثالان أحببت ذكرهما في هذا الإطار.

الاجتهاد والتفقه في الدين

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[(١)].

كان إقبال اللاهوري أحد مفكري العالم الإسلامي في العصور الأخيرة. وكان من أهل الهند سابقاً (الباكستان حديثاً) وقد ترعرع وسط عائلة مسلمة. استطاع أن يحصل العلوم الحديثة كما كان عالماً بالعلوم القديمة ولكنه كان يتمتع بحس وشغف إسلاميين عاليين على عكس أكثرية الطلاب الإيرانيين الذين لديهم حالة تأثر عجيبة بالثقافة الغربية. كان يتمتع بثقافة عالية خصوصاً في مجال الفلسفة وقد كتب كتباً باللغة الإنكليزية اعتمدها المستشرقون ضمن مصادرهم. كان متحمساً جداً ومميزاً في حسه الإسلامي وكان يدافع عن ذلك ويعتبر أن الإسلام هو الطريق الوحيد الذي من خلاله يمكن أن تنجو الدنيا، مع أنه كان رجلاً متجدداً ومطلعاً على الأفكار العصرية كثيراً. وقد نظم أشعاراً كثيرة.. ونحن الآن لسنا بصدد هذا...

يقول: قال لي أبي جملة أصبحت هذه الجملة لي درساً. يقول: ذات صباح كنت مشغولاً بتلاوة القرآن فقال لي أبي: ماذا تفعل؟ قلت: أقرأ القرآن. قال: اقرأ القرآن وكأن الوحي نزل عليك. وكانت هذه الجملة كنقش على الصخر فتركت في قلبي أثراً كبيراً. ومنذ ذلك الحين ما كنت لأعبر عن آية إلا بعد أن أتدبر وأتأمل فيها.

---

(١) سورة التوبة: الآية: ١٢٢.

لهذا الرجل جملة أردت بمناسبتها أن آتي على ذكره. هذه الجملة هي حول الاجتهاد. يقول: «الاجتهاد قوة محركة للإسلام». أنتم تشاهدون سيارة تتحرك. بدون أن يكون في هذه السيارة قوة محركة تحركها لا يمكن لها أن تتحرك. ويوجد جملة أخرى عن أبي علي سينا حيث لديه بحث جامع في كتاب (الشفاء) حول الأصول الإجتماعية والأصول العائلية. يقول: الحوائج التي تنشأ لحياة البشر لا نهاية لها. أصول الإسلام ثابتة ولا تتغير، وليست غير قابلة للتغيير بحسب وجهة نظر الإسلام فقط، بل إنها حقائق يجب أن تكون في كل الأزمنة جزء من أصول حياة البشر، لديها حكم برنامج واقعي، وأما الفروع فهي إلى ما لا نهاية. يقول: لهذا السبب الاجتهاد ضرورة يعني أنه يجب في كل عصر أن يتواجد أفراد متخصصين عارفين واقعيين لتطبيق الأصول الإسلامية على مسائل الزمان المتغيرة، وليدركوا في أي أصل من الأصول تدخل هذه المسألة.

وللمصادفة يمكن القول أن الاجتهاد من ضمن المسائل التي فقدت روحها. يتخيل الناس أن معنى الاجتهاد وأن وظيفة المجتهد أن يبحث في المسائل التي لها نفس الحكم في كل الأزمنة مثلاً: هل تكفي ضربة واحدة على التراب في التيمم أم يجب الضرب مرتين؟ أحدهم يقول الأقوى أن الضربة الواحدة تجزي والآخر يقول الأحوط الضرب مرتين، أو مسائل من هذا القبيل. مع أن هذه الأمور ليس لها ذاك القدر من الأهمية، ما له أهمية المسائل الجديدة والحديثة التي تنشأ ويجب معرفة الأصل الذي تنطبق عليه. وعلى هذا الأساس يوجه أبو علي ضرورة الاجتهاد ويقول: لهذا السبب يجب أن يستمر الاجتهاد في كل العصور. هذا الفكر يخالف فكر أهل السنة. في ذلك الوقت حصر أهل السنة حق الاجتهاد (طبعاً بحسب الظاهر) بعدد محدود من الأشخاص، وهنا لا يوافقهم الشيعة. يقول الشيعة: الاجتهاد باب يجب أن يبقى مشرعاً في مختلف الأزمنة، فبحسب نظر أولئك، أبو حنيفة، مالك بن أنس، وأحمد بن حنبل، أربعة مجتهدين يمكن أن يخطأوا (جائزو الخطأ).

يوجد في القرآن الكريم تعبير: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ وهناك أبحاث حول تفسير هذه الآية فلماذا قال يتفقهون؟ يقصد بذلك الاجتهاد، عبَّر عن الاجتهاد بهذا التعبير،

طرح القرآن المسألة بعنوان التفقه في الدين، العلم مفهوم واسع. يقال لكل معرفة علم، ولكن التفقه عموماً لا يستعمل في كل مورد. يستعمل التفقه في مكان يكون الإنسان فيه ذا علم عميق. يعني العلم السطحي علم ولكنه ليس تفقهاً يقول الراغب الأصفهاني: التفقه هو التوسل بعلم ظاهر إلى علم باطن. أن يفهم من جلد الرأس ما يراه بالعين ويحس به، وأن يدرك ما لا يحس به. معنى التفقه في الدين أن لا يعرف الدين بشكل سطحي فقط، يعني يوجد في الدين، روح وجسد، فلا يكتفي الإنسان بالجسد في معرفة الدين.

نواجه أحياناً هكذا مضافين: يأتي يوم... لا يبقى من القرآن إلا درسُهُ ومن الإسلام إلا رسمه[1]. يقول أمير المؤمنين عليه السلام وهو يبحث حول بني أمية: مَثَل الإسلام في ذلك الزمان مَثَل وعاء فيه سائل، بعد ذلك قلبوا الوعاء واراقوا ما فيه، وبقي الوعاء خالياً. قسم من تعاليم الدين لديها شكل وعاء، وهناك تعاليم أخرى لديها شكل الماء، ومعنى أن هذا ضروري ولكن الوعاء ضروري لذلك الماء، إذا كان الوعاء موجوداً لم يرق الماء أما إذا لم يكن الماء موجوداً وكان الوعاء لوحده، فكأنه غير موجود، يريد أمير المؤمنين عليه السلام أن يقول أن بني أمية يفرغون الإسلام، يقضون على لبه كلياً، ويتركون القشر للناس فقط. والتعبير الآخر هو: «ولبس الإسلام لبس الفرو مقلوباً، وبهذه الطريقة يفقد خاصيته ويصبح سبباً للسخرية».

هذا يفهمنا أنه يمكن لبس الإسلام بطريقتين، أحدهما بحيث يكون دون محتوى ودونه خاصية، والأخرى أن يكون ذا معنى. كان أحد الأصدقاء ينقل هذه القصة فيقول: ذات يوم أصبت بحرج شديد، لآداء عمل صغير ليس فيه تعب وكان مهماً جداً بالنسبة لي، راجعت أحد الأخوة فقال لي: يجب أن أذهب الآن إلى صلاة الجماعة. يمكن للإنسان أن يقول هنا لقد أوصى الإسلام كثيراً بصلاة الجماعة ولكن هذا الكلام يقضي على قيمة قضاء حاجة لمسلم، هذا غلط، وهل يختلف الأمر عند الله أصلينا جماعة أمر فرادى؟ قال الإسلام بأداء الصلاة جماعة حتى يتلاقى المسلمون في تلك الحالة من الروحانية

(١) بحار: ج٥٢، ص١٩٠ (قريب من هذه العبارة).

والمعنوية العالية، وحتى يهتموا بشؤون بعضهم البعض. قيل: إذا صليتم الصلاة جماعة نلتم ثواباً أعظم، حتى تكونوا رحماء فيما بينكم أكثر، وحتى تسعوا في قضاء حوائج بعضكم البعض أكثر، يعني أن الصلاة جماعة قشر خفي في داخله قلب، وقلبها العواطف الإجتماعية والاهتمام بمصير الآخرين.

هذا يدل على أن للإسلام قلب وقالب، ظاهر وباطن، فيجب التفقه. والتفقه هو أن يحصل الإنسان على المعنى. إذا قال ذلك الشخص الاجتهاد قوة محركة للإسلام أو يقال: الاجتهاد ضروري في كل عصر وزمان وروح الإسلام روح ثابتة في كل الأزمنة فكما أن بدن الإنسان متغير إلا أن روحه لا تقبل التغيير، عندها لا تطرح هذه الشبهة وهي أن حاجات الزمان توجب نقض حكم الإسلام. وهنا أذكر مثالاً: لدينا أمر في القرآن وهو: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[١] ورد الأمر بشكل صريح وتام، وقد ذكر الهدف من هذا الأمر، الإسلام دين قوي، والأجانب يقرون بهذا أيضاً، يقول «ويل دورانت» لم يدعوا أي دين للقوة بمقدار ما دعى الإسلام. الإسلام يقول: كونوا أقوياء، أعزاء. الإسلام لا يحب الضعف والضعيف. الإسلام يأمر المسلمين بتجهيز ما يستطيعون في مقابل أعدائهم، ومن حيث الغاية والهدف يقول هذا الأمر يجب عليكم أن تكونوا أقوياء من الناحية المادية حتى تزرعوا الرعب في قلوب أعدائكم. أنتم الآن تشاهدون أي رعب أوجدته الدول الكبرى في قلوب الناس! يقول القرآن يجب أن يكون المسلمون أقوياء إلى درجة إذا ما رآهم غير المسلمين ظهر الرعب في قلوبهم، حتى لا يخطر ببالهم أبداً الاعتداء على المسلمين. البعض يريد القدرة والقوة ليعتدي بها، والبعض يريدها ليقف في وجه الاعتداء. لم يوص القرآن بالقوة من أجل الاعتداء أبداً لأنه يقول: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ﴾[٢] ولكن الإسلام لا يجيز للآخرين أن يعتدوا. هذا أحد الأوامر.

عندما ندخل في سنة النبي ﷺ نجد أن النبي ﷺ قد بين سلسلة آداب

---

(١) سورة الأنفال: الآية: ٦٠.

(٢) سورة المائدة: الآية: ٨.

وسنن في زمانه وقد ذكرت في الفقه تحت عنوان (السَبق والرماية). يستحب السبق والرماية في الإسلام. والسبق سباق في الفروسية، والرماية اطلاق النار أو النبال. لقد حرم الإسلام أي نوع من الربح والخسارة إلا الربح والخسارة في سبق الخيل أو الرماية. وهذا من مسلمات فقهنا، حيث أن هكذا سنن وآداب موجودة في ديننا. وهنا قد نتجمد فنقول: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[1] هو أمر، والأمر بالسبق أمر آخر، يعني إذا أوصى النبي بـ تعلموا السبق والرماية وعلموا أبناءكم، فهذا للعلاقة التي كان يحملها الرسول ﷺ لركوب الخيل والرماية. إذن يجب أن يبقى هذا الأمر بهذا الشكل بيننا دائماً! كلا الأمر ليس هكذا. (السبق والرماية) أين «واعدوا لهم ما استطعتم من قوة». يقول الإسلام يجب أن تكون في كل الأزمنة في أقصى حالات القوة والاستعداد، ليس لركوب الخيل وللرماية أصالة بحسب نظر الإسلام، بل هذا شكل تنفيذي ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ الأمر هو ذاك والشكل الإجرائي هو هذا، وبعبارة أخرى لباس خيط على بدن ذاك. يعني أن الإسلام لا يقول بأصالة السبق والرماية، يقول بالأصالة للاستعداد والقوة. نحن لا نريد القول بأن هذا الأمر ليس أصيلاً لأنه من النبي ﷺ. كلا، لا نفكك بين أمر النبي ﷺ وأمر الله تعالى. المسألة هي في أنه في أي أمر أراد الله منه أن يكون أمراً تنفيذياً لذلك الأمر، وما هو الأمر الذي أراد منه أن يكون إجرائياً لأمر آخر، هذا هو حساب التفقه في الدين حتى يعرف الإنسان المقصود.

يوجد مثال آخر في نهج البلاغة يقال: جاء شخص إلى أمير المؤمنين عليه السلام واعترض قائلاً: لماذا لا تصبغون محاسنكم، ألم يقل الرسول: غيروا الشيب؟! سأله: لماذا لا تفعل هذا الفعل؟ فقال عليه السلام: هذا الأمر ليس أصيلاً بذاته. لقد كان هذا الأمر لغاية كانت موجودة في ذلك الزمان وليست موجودة الآن. والغاية هي أنه كان عدد المسلمين قليلاً، وكان في صفوف الجيش الإسلامي الذي يحارب الكثير من كبار السن وكانت لحاهم بيضاء بالكامل. عندما كان العدو ينظر إليهم من بعيد كان يرى أن عدداً من عناصر الجيش كبار في السن

---

(١) سورة الأنفال: الآية: ٦٠.

من خلال لحاهم البيضاء. فتقوى معنوياته، وقوة القلب لها الدور الأساسي في الحرب، فرأى الرسول ﷺ أنهم إذا جاؤوا إلى ساحة المعركة وهم على هذه الحال. بمجرد أن يراهم العدو سترتفع معنوياته لهذا قال: غيروا الشيب حتى لا ينتبه العدو إلى كبر سنكم. كانت هذه حاجة لتلك الأيام. والآن لم تعد هذه الحاجة موجودة، ولهذا السبب كل واحد حر فيما يفعل في هذه المسألة.

هنا نجد أن هناك روحاً ويجب أن تبقى هذه الروح ثابتة في كل الأزمنة وهي أنه يجب أن لا يؤدى فعل يوجب تقوية عزيمة العدو سواء في الحرب أو في غير الحرب. لهذا يجب علينا نحن المسلمين أن نرفع نقائصنا، علينا أن لا نتصرف بطريقة يفهم غير المسلمين منها أننا ضعفاء وغير قادرين. هذا الأصل ثابت، وإذا ما أريد إجراؤه في زمان ما فشكله الإجرائي هو أن يصبغ الشيبة كريماتهم، ولكن هذا الشكل لا يبقى ثابتاً في كل الأزمنة، هذا معنى التفقه في الدين، معنى البصيرة في الدين.

من خصوصيات الإسلام أنه يغير الأمور بحسب احتياج الزمان. وقد وصلت الحاجات المتغيرة بالحاجات الثابتة، يعني أنه علق أي حاجة متغيرة على حاجة ثابتة، والأمر يحتاج إلى مجتهد، إلى متفقه يكتشف هذا الارتباط، وعندها يبين حكم الإسلام، وهذه هي القوة المحركة للإسلام.

من مسائل جمود الإخباريين لف طرف العمامة حول العنق (التحنك) وطبعاً نحن لدينا أمر بذلك. المرحوم الفيض الكاشاني ومع أنه كان رجلاً إخبارياً ولكن كان في نفس الوقت نصف فيلسوف. وهذا الأمر منحه نوراً مخصوصاً. الاقتعاط هو النقطة التي تقابل التحنك. وهنا وصل المرحوم الفيض إلى الروح والجسد، إلى القشر واللب، يقول في ذلك الزمان كان لدى المخالفين أي المشركين شعاراً وهو أنهم كانوا يربطون التحنك من الأعلى، وإذا ما ربطه أحد من فوق، كان يعني أنه قبل شعارهم، وبحسب تعبير هذه الأيام تحزب معهم. فجاء الأمر بأن تحنكوا من تحت، نفس التحنك من تحت لا موضوعية فيه، ولكن مخالفة شعار المشركين فيه موضوعية. يعني أنه يجب على المسلمين أن لا ينتخبوا شعار الآخرين، وقد كان هذا إلى الزمن الذي

كان يوجد فيه مثل هؤلاء المشركين وكان لديهم هكذا شعار. ولكن اليوم حيث لا وجود لهكذا مشركين وليس هذا الشعار موجوداً، فلم يعد من ضرورة للتحنك من تحت، لم يعد له موضوع. هل نسخ المرحوم الفيض الذي قال هذا الكلام حكم الإسلام؟ كلا، المقصود أنه فهم بعمق المراد من هذا الحكم، يعني نفس ذلك الاجتهاد الذي قال عنه إقبال الباكستاني القوة المحركة للإسلام، أدركه جيداً، الاجتهاد الذي قال فيه أبو علي: وجود المجتهد ضروري في كل الأزمنة، أدرك الأمر جيداً، وميز بين القشر واللب.

مثال آخر: إذا سأل أحدهم: هل القبعة حرام أم لا؟ هل السترة والبنطلون حرام أم لا؟ نقول: كانت حراماً في مرحلة ما والآن ليست كذلك لأن لبس القبعة كان خاصاً بالأجانب في مرحلة من المراحل وكانت القبعة أجنبية فعلاً، وكان العرف يعني أن كل من ارتدى هذه القبعة في مكان ما فهذا يعني أنه مسيحي، كان للبس القبعة هذا المفهوم، ففي تلك الفترة التي كانت هذه القبعة شعارهم، كان كل مسلم يلبسها يعني أنه فعل حراماً، ولكن بعد أن أصبحت هذه القبعة عادية في كل العالم، وقد قبلها كل الناس من أي مذهب كانوا أو من أي ملة وبهذا فقدت كونها شعاراً خاصاً، وحيث أنها خرجت عن ذلك، لم يعد لهذا اللباس ذلك المعنى الخاص. لهذا فارتداؤها اليوم ليس حراماً. ولهذا ليس لازماً أن يأتي نبي جديد، ولم يصبح حكم الإسلام شعبتين.

بحسب وجهة نظري فإن إحدى معجزات الإسلام خاصية الاجتهاد. ومعنى الاجتهاد ليس أن يجلس شخص هكذا وينطق بما يريد. للإسلام بالجهات التي ذكرت بعضها صدفة خصوصيات في بنائه بحيث أنه بدون أن يكون قد حدثت مخالفة لأوامره، يتحرك ويتطور وهذا لا يعني أنه يجب علينا أن نحركه، بل هو لديه قوانين غير ثابتة ومتحركة في نفس الوقت الذي لديه قوانين ثابتة وغير متغيرة، ولكن ولأنه علق تلك القوانين المتغيرة بهذه القوانين الثابتة فلا يمكن أبداً أن تخرج عن إرادته، فإن أكبر النعم التفقه في الدين بحيث يجد الإنسان البصيرة.

قاعدة الملازمة

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾[١].

ذكرنا ليل أمس أن أحد الأحكام الموجودة في الدين الإسلامي المقدس، حكم التفقه، لا المعرفة السطحية بل المعرفة العميقة، حكم التفقه يفهمنا أن في الدين الإسلامي المقدس خاصية، تتضح هذه الخاصية بالتفقه يعني أنه يوجد في أحكام هذا الدين ظواهر وبواطن. طبعاً يجب أن لا يحدث اشتباه، فنحن نقول ظاهر وباطن في حدود المسائل التي ذكرتها ليلة أمس وفي هذه الليلة أيضاً. سأذكر نماذج أخرى. هذا الدين قابل للتفقه وبتعبير آخر قابل للاجتهاد. قابلية هذا الدين للاجتهاد أو التفقه فرع لوجود العمق في أحكامه ووجود بعض الأمور المخفية التي يمكن إدراكها بقوة التفقه والاجتهاد.

إحدى المسائل التي كانت مطروحة بين المسلمين منذ صدر الإسلام، أن لا وجود في هذا الدين لحكم تعبدي محض، يكون خالٍ من أي مصلحة وحكمة ويكون صرف اختراع محض. يجب أن نفسر معنى التعبد. التعبد هو بهذا المعنى أنه يجب علينا أن لا نكون مما لا يعملون بالحكم ما داموا لم يكتشفوا حكمة ذلك الحكم. يجب أن نكون متعبدين، بهذا المعنى وهو أن نعمل بكل حكم ثبت من ناحية الدين، سواء فهمنا حكمته أم لم نفهم. ولكن لا وجود للتعبد المحض من ناحية الدين، بهذا المعنى وهو أنه لا وجود لحكم

(١) سورة التوبة: الآية: ١٢٢.

خالٍ من حكمة ومصلحة. كل حكم فيه حكمة. لهذا يوجد بين العلماء قاعدتان متخالفتان وسموهما قاعدة الملازمة. يقولون: يوجد تلازم دائم بين حكم العقل وحكم الشرع، يعني أنَّ كل ما يحكم العقل بضرورته يحكم الدين بلزومه، وكل ما يحكم الدين بلزومه يحكم العقل بلزومه، بهذا المعنى أنه إذا اكتشف العقل مصلحة معينة (كشفاً يقينياً وقطعياً لا كشفاً احتمالياً وظنياً) هنا يجب أن نحكم أن حكم الإسلام هو حتماً هذا، حتى لو لم يصل هذا الحكم إلينا. يفتي الفقهاء في بعض الموارد بدون أن يكون هناك دليل نقلي وصلنا من الشارع. يفتون فقط من باب أن العقل حكم بذلك. مثلاً يوجد في الفقه مسألة باسم «ولاية الحاكم» يعني أن للحاكم الشرعي في كثير من الموارد حق الولاية. فإذا مات شخص ولم يكن قد أوصى، ولم يكن من قيم شرعي فما هو تكليف الأبناء؟ يقولون: يجب على الحاكم الشرعي أن يعين تكليفهم ـ في حين أنه لا توجد آية في هذا الصدد ولا خبر صحيح مئة بالمئة ـ لأن الإسلام دين لا يترك مصالح الناس بدون تكليف. فكل ما يحكم به العقل كأن الإسلام حكم به. ومعنى هذه الجملة أنه في كل مكان وضع الشرع حكماً، فللعقل أيضاً حكم، مثلاً إذا قال الشارع لحم الخنزير حرام فالعقل يفهم أيضاً لماذا هو حرام. لا، المقصود أن في كل حكم للشارع يوجد رمز، وإذا قيل هذا الرمز للعقل، صدقه العقل، وهذه يقال لها قاعدة الملازمة.

على هذا الأساس يصنف علماء الإسلام كل حكم من أحكام الإسلام، فهذا واجب، وهذا مستحب، هذا حرام وهذا مكروه، وهذا حتماً بسبب مصلحة ما، أو لدفع مفسدة، ولهذا السبب له خاصية حكيمة، الإسلام لا ينطق هكذا دون طائل. هذا الارتباط الموجود بين العقل والدين الإسلامي، ليس له وجود في أي دين آخر. اسألوا علماء الأديان الأخرى ما هو الرباط الموجود بين الدين والعقل؟ يقولون: لا شيء، أصلاً ما علاقة العقل بالدين؟! تبدأ المسيحية بالتثليث فيتحدثون حول هذا الأمر، فإذا قلنا هذا لا يتلاءم مع العقل يقولون فليكن. عندما يتحدثون عن الإيمان والتعبد فإن مقصودهم إهمال العقل والتسليم للدين عن عمى. ليس في الإسلام تسليم أعمى. وليس فيه تسليم ضد العقل. طبعاً يوجد تسليم بما هو فوق العقل بهذا المعنى الذي ذكرناه، حيث

أنه بنفسه مطابق لحكم العقل. العقل يقول المكان الذي ليس لك اطلاع عليه فاقبل كلام الكبار فيه. وهذا المطلب أعطى للإسلام خاصية خالدة حيث تظهر فيه أحكام متحركة.

وبحسب اصطلاح الفقهاء، يحسب حساب الأهم والمهم. يعني إذا واجهت حكمين من أحكام الدين ولم تكن قادراً على القيام بالأمرين معاً في نفس الوقت، يجب أن تفكر في أي الحكمين هو أهم، فاجعل الحكم الأقل أهمية فداءً للحكم الأكثر أهمية. يوجد مثال معروف ويذكر دائماً للطلبة. يقولون: الأرض التي لا يرضى صاحبها أن تطأها، قد يكون فيها حوض وولدٌ شارف على الغرق فيه ولا يوجد شخص غيرك لإنقاذه. هنا يمكنك أن تؤدي أحد العملين: أن تدخل الأرض على رغم عدم رضا صاحبها لإنقاذ الولد، أو أن تقف في مكانك حتى يغرق الولد. يُقال: يجب أن تقارن هنا بين أهمية احترام المال أو احترام الروح؟ وطبعاً احترام الروح أهم. إذن يجب أن تفدي الصغير بالأكبر.

مثال آخر: إذا وقعت حادثة لامرأة غير ذات محرم، مثلاً صدمتها سيارة ووقعت، ويجب نقلها فوراً إلى المستشفى، وإذا أردت انتظار مجيء أحد محارمها فيمكن أن تموت. من جهة ثانية يحرم لمس بدن غير المحرم، فما الذي يجب عليك فعله؟ إما أن تقف في مكانك حتى يأتي محرم لها لينقلها إلى المستشفى أو أن تحملها وتضعها في سيارة وتوصلها إلى المستشفى وتسلمها للجراح، ثم أن الجراح سوف يعريها ويشق لها بطنها وهو طبعاً غير محرم. وقد حدث كثيراً أن كانت المرأة في حال وضع الحمل، وكانت ولادتها متعسرة، ولم تنفعها القابلات وأظهرن عجزهن وقلن يجب أن تلد لدى طبيب جراح، فهل تفعلون هذا الفعل أم لا؟ طبعاً تفعلون. لا يمكن للإنسان أن يصر فيقول، لن أدع غير محرم يمس بيده ناموسي، الموت لها أفضل، . . هل هذا صحيح؟ كلا، يجب تسليم بدن هذه المرأة بحسب ما تمليه الضرورة ليد غير المحرم. هنا يجب أن نعرف هل يعتبر الإسلام روح الإنسان أهم أو لمس الرجل لبدن غير المحرم؟ طبعاً الأول أهم. وهنا يجب أن أشير إلى هذه النقطة وهي أن هناك بعض التعدي في

هذه المسائل والإسلام لا يقبل بذلك، مثلاً من دون أن يكون هناك سبب تقول المرأة الحامل لا أريد قابلة، أريد طبيباً يتولى إيلادي. لقد ذكرت هذا في مناسبة أخرى فالنساء يدعون للمساواة مع الرجل في كل الأمور، ولكن لماذا لا يسلّمون في هذه المسألة؟. إجراء الولادة عمل المرأة وليس عمل الرجل. يمكن أن يقال أن سبب تأخر النساء في الأمور هو أنهن كن محرومات من القيام بأي دور على مر التاريخ يقولون، مثلاً لو تركتم المرأة تقوم بعمل سياسي لرأيتم مقدار تقدم المرأة فلو أجيب عليهم، عمل المرأة في المصنع أو في حقل التمريض أفضل، يقولون: لا، لا يوجد فرق. نقول أحد الأعمال في هذه الدنيا عمل القابلة. وقد تصدت المرأة له منذ البداية. فهذا الأمر يتعلق بالمرأة أولاً. وثانياً. كانت المرأة تقوم به على مر التاريخ. فلماذا إذن تبدأ النسوة بالذهاب إلى الرجال مع اقتراب وضعهن للحمل. هذا الأمر يفهمنا أن الرجال أكثر لياقة من النساء. هذا ما يمكن استنتاجه من نفس تصرف النساء. طبعاً أنا لست مقتنعاً أن الرجال أكثر لياقة في هذا الأمر من النساء، ولكني أريد أن أثبت أن كل هذا ناشىء عن الهوى والهوس. ليس الهدف من المثال الذي ذكرت أن أثبت أنه لا فرق في الأمر. إذن هل تستطيع المرأة مع قرب وضعها للحمل أن تذهب عند الرجل؟ كلا، أصلاً يجب أن تكون القابلة امرأة، ولكن لو افترضنا أن الأمر أصبح عسيراً لدرجة أن الروح أصبحت في خطر. هنا طبعاً يجب أن تذهب إلى الرجل.

إحدى المسائل التي يكثر السؤال حولها خصوصاً من قبل الطلاب الجامعيين، وقد أصبحت حجة لدى البعض ليتحاملوا على الدين الإسلامي وليقولوا أن الإسلام لا ينطبق على الزمان، وإذا أراد أحد التمسك بدينه فيجب أن يتخلف عن قافلة التمدن، هذه المسألة هي مسألة التشريح. يُقال أن أحد علوم الدنيا علم الطب وقد كان أحد أعمدته الأساسية منذ قديم الأيام، علم التشريح. يجب على الطالب الجامعي أن يشرح الأموات وهذا جزء من برنامجه الدراسي، وتشريح الميت موجود في كل الدنيا. ليس لغاية، بل لضرورة علمية. كانوا يشرِّحون منذ قديم الأيام، ولكنهم كانوا أحياناً يشرِّحون بدن الإنسان، وأحياناً أخرى بدن الحيوان. وطبعاً تشريح بدن الحيوان مفيد،

يساعد ولكن ليس كل حيوان تكون بنية جسمه وأعضاءه مساوية في فعاليتها لجسم الإنسان وفعالية أعضائه. فمن المسلم أن الفائدة التي تحصل من تشريح بدن الإنسان لا تتأتى من تشريح بدن الحيوان. ومن جهة ثانية نحن نعلم أن جنازة المؤمن محترمة في الدين الإسلامي، فإذا مات شخص لا يحق للآخرين أن يوهنوا جنازته. بل هناك بعض الواجبات الكفائية التي يجب أن يقوموا بها بما أمكن من سرعة فيجب القيام بمقدمات تجهيزه من غسل وكفن.. ومن ثم دفنه، فيجب تغسيله أولاً ثم تكفينه (ثم الصلاة عليه) وبعد ذلك يقومون بدفنه، ولا يجب التأخر بذلك، الآن كيف نتصرف مع مسألة تشريح الأموات؟.

هذه المسألة، ليست مسألة مهمة. فنفس المطلب الذي ذكرته قبل ينطبق هنا. الإسلام يقول ابتداءً بدن المؤمن محترم. (طبعاً يجب دفن أي جسد حتى جسد الكافر، وإن كان لا يجب تغسيله أو القيام بسائر المقدمات الأخرى للدفن..، يحرم ترك جسده دون دفن). أنتم تقولون أن التشريح أمر يتوقف عليه تقدم علم الطب. معرفة الكثير من الأمراض وأساليب علاجها فرع لأن تجري عملية تشريح لجسد. هنا نقول أن نفس هذا الموضوع (الطب) هو بحسب نظر الإسلام ضمن الواجبات الكفائية أيضاً. تماماً كما أن دفن الميت من الواجبات الكفائية فتعلم علم الطب من الواجبات الكفائية أيضاً.

يجب أن يكون من بين الناس أفرادٌ متخصصون في علم الطب، وكل عمل يتوقف عليه اكتشاف مرض أو دواء، هو بحكم مقدمة العمل الواجب، عملاً واجباً. إذن بحسب رأي الإسلام يوجد لدينا واجبان هنا، يجب على الطالب الجامعي إذا كان مسلماً أن يعرف أنه يقوم بآداء واجب كفائي. فيمكن أن يتحقق مراد علم الطب بتشريح جسد غير المؤمن، ويوجد الكثير من الأجانب الذين يقبلون بوضع أجسادهم بعد موتهم في خدمة الطب. في هذه الحال شرحوا أجساد غير المسلمين حيث لا وجود لهذا الإشكال وبهذا تتحقق حاجة علم الطب، فإذا ما قيل: أنهم لا يقبلون بتسليم أجسادهم، أو كان من غير الممكن الوصول إليها، نقول: هل تقدم علم الطب بحسب وجهة نظر الإسلام أهم أو احترام جسد المؤمن أهم؟ نقول: حتماً تقدم علم الطب أهم. هنا يجب أن نفدي الصغير في سبيل الكبير. طبعاً هنا يوجد بعض التفاصيل

الصغيرة يستطيع أي مجتهد أن يحللها ويبحث فيها. سُئل أحد العلماء المعاصرين هذا السؤال، فأجاب: لو افترضنا أنه لا توجد أجساد لغير المسلمين بالمقدار الكافي، وأن كل ما هو موجود هو أجساد المسلمين، هنا يوجد فرق أيضاً بين أجساد نفس المسلمين. فقد يكون صاحب أحد الأجساد متديناً ملتزماً، هنا يكون جسده أكثر احتراماً، تماماً كما هي حال الأحياء فليس احترام كل أحياء المسلمين متساوياً. فهل كان احترام آية الله البروجردي مساوياً لاحترام مسلم عادي؟ كلا، عدم احترام ذلك الرجل هو عدم احترام لجميع المسلمين لأنه يمثل رئاسة المسلمين، رمز المسلمين فمن الطبيعي ومن المسلم به أن يكون جسده أكثر احتراماً من سائر الأجساد الأخرى. لو افترضنا أنه يوجد ألف جسد لمسلمين عاديين، ويوجد جسد شخص مثله، هنا طبعاً يجب استخدام أجساد الآخرين. وحتى بين الأفراد العاديين يوجد فرق، بين الجسد الذي يكون أولياؤه حاضرين وأحياء، وبين الجسد الذي يكون أولياؤه مجهولين.

هذا يعني أن الإسلام دين الحساب، يحسب الأهم والمهم، يقول: عند الحاجة يُفتدى الأهم بالأقل أهميةً، وهذا نفسه أحد الأمور التي أعطت الإسلام مرونة. لم نعطه نحن هذه المرونة، هو بنفسه هكذا وقد أُعطيناها. لو أردنا أن نعطيه مرونة بالقوة فلا حق لدينا بذلك، ولكن هذا نوع من المرونة أعطاه الإسلام لنفسه، حساب منحنا إياه بنفسه.

يوجد مسألة أخرى غير مسألة الأهم والمهم، عندما ننظر إلى متن الدين الإسلامي نجد أن الأحكام الصريحة التي وصلتنا من الدين أعطاها الدين أشكالاً مختلفة في الشروط المختلفة وبسهولة غير عادية! مثلاً يقول لنا صلوا، صوموا، وتوضأوا للصلاة، اغتسلوا. وهذه الأحكام مؤكدة وواجبة. ولكنه يقول إذا كنت مريضاً ولم تستطع الصلاة من وقوف فصلِ من جلوس. فإذا أجبت: أنا مريض إلى درجة أني لا استطيع الصلاة حتى من جلوس يقول لك، صلِ وأنت نائم. إن صلاتك أساساً وأنت على هذه الحال تكون هكذا بأن تقولَ الأذكار فقط... إذا قال الطبيب لا تستطيع أن تتكلم أيضاً هنا تكليفك أن تصلي إيماءً. ولا مكان للحاجة والاعتراض. قبل عدة سنوات كان أحد

العلماء يسكن في العتبات المقدسة، فجاء إلى طهران بسبب مرض ألم به. أجروا لعينه عملية جراحية، وقد كانت العملية ناجحة، ولكن الأطباء منعوه من الاغتسال، ولكنه كان لجوجاً فقال: الأطباء لا يفهمون، إلا بالجراحة التي هي نوع من الخياطة، وغير ذلك لا يفهمون شيئاً. بعد مدة ذهب إلى قم بدون إجازة الطبيب، وهناك قصد حماماً واستحم، فتبلل الرباط، وهذا ما سبب له التهابات حتى فقدت عينه القدرة على الرؤية. هل طبق هذا الإنسان أحكام الشرع أم خالفها؟ طبعاً ما فعله كان مخالفاً لأحكام الإسلام. الإسلام يقول لك، إذا كان الوضوء يسبب خطراً عليك فتيمم، وصلاتك باطلة إذا توضأت. إذا قال الأطباء لك الصيام مضرٌ بك أو فيه خوف الضرر، لا يمكنك أن تقول: وكيف هذا، كيف يمكن لي أن أفطر؟! إنك لو صمت فصيامك باطل، ويجب أن تقضيه فيما بعد.

بناءً عليه فإن أحكام الدين لها هذه الأشكال المختلفة، وبها يحار الإنسان. هذا لأن المصالح تختلف، وهذا هو حساب الأهم والمهم. يقول: صلِ قصراً في السفر ولا تصوم. يقول القرآن: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾... لماذا؟ نفس الآية تحدثنا عن سبب ذلك: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[1] هذه الشريعة شريعة سهلة سمحاء. ولكن أكثر الناس لا يقبلونها. عندما كان تكليف الصيام لا يزال حديثاً في صدر الإسلام، وقعت معركة بدر في شهر رمضان، فقال الرسول ﷺ لأصحابه: لستم مكلفين بالصيام لأنكم في سفر. كان الناس يقولون، كيف يصح أن لا نصوم في شهر رمضان؟ كانوا متضايقين فعلاً من الإفطار في شهر رمضان. كان المرحوم الشيخ عبد الكريم في أواخر أيامه مصاباً بالمرض والعجز، ولكنه كان يصوم أحياناً في شهر رمضان. قالوا له: ما تفعله مخالف لفتواك، فأنت تقول في الفقه: إذا خاف أحدكم الضرر فيجب عليه ألا يصوم. وحتى أن موضوع الشيخ والشيخة (الرجل الكبير والمرأة الكبيرة) له باب خاص. فهما مستثنيان حتى بدون احتمال الضرر. فليس الصيام واجباً عليهما

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٨٥.

مع المشقة. كان يقول: نعم، هكذا هي فتواي ولكن عرف الصائمين فيَّ لا يسمح لي أن آكل وقت الصيام. طبعاً الأمر هكذا ولكن حكم الإسلام هو غير هذا.

هذا لكي ندرك كيف يطبق الإسلام نفسه مع الأوضاع المختلفة، لا أن نطبقه نحن. طبعاً يوجد بعض الأعمال التي نريد أن نفعلها بأنفسنا، كما سبق وذكرنا مثل: «حي على خير العمل». نريد أن نزيلها من الصلاة لنضع مكانها شيء آخر، أو مثل أن نصلي الصلاة باللغة التركية. هذا جهل، يوجد حسابات وضعها الإسلام في صحيح تعاليمه، يجب أن نتفقه، أن نتبصر، وأن نستفيد من تلك الحسابات.

«علي (ع) شخصية خالدة أبداً»

﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ۝١ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا ۝٢﴾[١].

كان بحثنا في الليالي الأخيرة حول القوانين الثابتة والقوانين المتغيرة. وذكرنا إجمالاً أن القوانين الأصلية والقوانين الفطرية هي أصول ثابتة وغير متغيرة ولكن يوجد سلسلة قوانين ترتبط بالأوضاع والأحوال والشروط والمحيط والزمان والمكان. وهي فرع وشعبة. هذه الفروع متغيرة.

ومن باب المثال نقول أن كل القوانين هي مثل الشجرة. فللشجرة جذور، وجذع وغصون، وغصون صغيرة وورق. فالجذر والجذع يشكلان أساس الشجرة ويدومان سنوات طويلة ولكن الورق مختص بتلك السنة ولا يبقى للسنة الثانية، والجذر والجذع هما اللذان ينتجان الورق كل سنة. هذا البحث يتعلق بالقوانين والقاعدة تقتضي منا أن نتابع البحث، ولكن من غير المناسب أن نمر على ليلة التاسع عشر من شهر رمضان التي هي ليلة إحياء وليلة ضربة الإمام علي مولى المتقين عليه السلام ونبحث في أمر لا يكون له أي ارتباط بمولى المتقين.

ما سنتعرض لبحثه الليلة يرتبط نوعاً ما بالمطالب السابقة ويرتبط أيضاً بصاحب هذه الليلة. فكما أن قوانين حياة البشر هي على قسمين: ثابت ومتغير. فالشخصيات الإنسانية هي كذلك أيضاً. يعني أن بعض الأفراد وبعض الشخصيات هم شخصيات في كل الأزمنة، رجال لكل الأزمنة، هم وجوه تملأ كل الأزمنة نوراً، لا يستطيع أي زمان أن يجعلهم قدماء أو ينسخهم. ولكن

---

(١) سورة الشمس: الآيات: ١ و٢.

بعض الوجوه تكون متعلقة بزمان واحد ومرحلة خاصة. وما دامت تلك المرحلة موجودة، تظل تلك الوجوه مشعة، تجر الأفراد نحوها، في مرحلتها لا يمكن القيام بشيء، ولكن عندما تتغير الأوضاع تسقط تلك الشخصية عما هي فيه بصورة كلية. ويظهر الناس نحوها برودة. هنا لا أريد أن أذكر مثالاً ولكن يمكنكم أن تشخصوا ذلك بأنفسكم.

أحياناً تشاهدون شخصيةً برزت، تبرز وتتميز في باب معين لدرجة تصبح مدار أحاديث الناس، يتحدثون عنها ويمجدونها، فجأة يملأ اسمها كل الأماكن، ولكن يمكن أن تكون مرحلة تلك الشخصية عشر سنوات مثلاً، أو عشرين أو خمسين سنة. ولكنها ستغرب في النهاية. تصبح قديمة وتندرس. هذا نجده في الشخصيات السياسية. تصبح فجأة من رجال الساحة. وهذا نجده أيضاً في الشخصيات العلمية. التاريخ يحدثنا عن شخصيات علمية كان الناس يعبدونهم، وكان العلماء يقدسونهم. وفجأة سقطوا، واندرسوا.

في هذا الباب قد لا يكون أحد كأرسطو. كان هذا الفيلسوف اليوناني المعروف متبحراً في كل العلوم. بعلم الحيوان، بالرياضيات، كان طبيباً ومنجماً. برز هذا الرجل في عصره حتى سموه معلم البشر أي الشخص الاستاذ في كل العلوم. وأوجد لنفسه شيئاً فشيئاً شخصية بحيث لم يعد أي فيلسوف أو عالم يتجرأ على القول أن أرسطو قال كذا وأنا أقول كذا. كان يقال له: أتقول خلاف ما يقول به أرسطو؟! يقول رجل مثل ابن سينا في مقدمة «الحكمة المشرقية»: كنا أحياناً لا نتجرأ على إظهار عقائدنا الخاصة على أنها هنا، كنا نذكرها ضمن عقائد أرسطو حتى يقبلها الناس. ولو لم نكن نفعل هذا لما قبل بها أحد، إذ كيف يعقل وجود كلام يخالف كلام أرسطو. كان ابن رشد (الأندلسي) من المتعصبين لأرسطو. وكان معادياً لابن سينا لأنه لم يتبنَ الكثير من عقائد أرسطو وكان يظهر عقائد خاصة به. يقول الأوروبيون كان أرسطو عالماً بالطبيعة، وابن رشد عالماً بأرسطو، لأن أرسطو هو من عرف ابن رشد للأوروبيين، لأن ابن رشد هو من شرح آثار أرسطو حيث وصلت إلى أيدي الأوروبيين في القرن الحادي عشر والثاني عشر. وإحدى عوامل تحول العلوم الحديثة نفس هذه الترجمات التي قام ابن رشد وغيره بها. ولكن هل بقيت هذه الشخصية حية كما كانت؟ كلا، أخيراً

وضعوه تحت الماء، حتى في المشرق ظهر أفراد كانوا يحترمون أرسطو احتراماً كبيراً ولكنهم ضربوا الكثير من أفكاره، ووضعوا مكانها أفكاراً أخرى. أما في المغرب ففعلوا أكثر من ذلك، انهزم أرسطو إلى درجة أن البعض سلكوا طريق الإغراق والمبالغة فاعتبروا أرسطو مسؤولاً عن الانحراف الفكري للبشر. فقالوا: إن الانحطاط العلمي للبشر كان سببه أرسطو، وقد أوقف أرسطو السير العلمي للبشر مدة ألفي سنة. يعني أن أرسطو نُسخ وواقعاً أرسطو هو أحد الشخصيات المنسوخة. لا يمكنكم أن تجدوا عالماً إسلامياً أو غير إسلامي إلا ونسخ ما يقارب الثمانين بالمائة من أفكاره. نفس ابن سينا نجد أن نصف عقائده بليت، وكادت تُنسخ، يضحكون الآن من أفكاره. عندما يرى الإنسان كتاب «العُدة» للشيخ الطوسي ويقارنه بكتاب «الرسائل» للشيخ الأنصاري، يجد أن «العُدة» يجب أن يحفظ في المكتبة على أساس كونه أثراً قديماً. لم يعد له قيمة ليبقى كتاباً للتدريس، لقد نسخ. وهكذا بالنسبة للشيخ الصدوق، وبالنسبة للمحقق الحلي. لا يمكنكم أن تجدوا شخصاً بقي كتابه حياً مئة بالمئة. بل وحتى أن الكثير من العلماء ينسخون كلامهم السابق بأنفسهم، وإن كان عن غير قصد منهم بذلك. ولكن يوجد بين البشر بعض النماذج التي لا تقبل النسخ والقدم، شخصيات تجذب الأفراد في كل الأزمنة.

الآية التي قرأتها في بداية كلامي: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ۝١ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا ۝٢﴾. ظاهر مفهوم هذه الآية نفس الشمس التي نراها، ونفس القمر. ولكن يوجد تعبير لطيف في الروايات يفسر الشمس بالنبي ﷺ والقمر بأمير المؤمنين عليه السلام الذي هو استمرار واقتباس لنور الرسول ﷺ. يقول النبي ﷺ حول القرآن: القرآن يجري كما تجري الشمس والقمر، يعني كما أن الشمس والقمر ليسا ثابتين في مكان واحد ليضيئا مكاناً واحداً من الأرض دون غيره، فالقرآن ليس كتاباً خاصاً بفئة معينة من الناس، ليس خاصاً بشعب واحد بل هو دائماً في حالة إشراق. إذا ابتعد الناس عن القرآن فهذا لا يعني أن القرآن قد زال. سيظهر أقوام آخرون في الدنيا يهتمون بالقرآن أكثر بكثير من هؤلاء. إحدى معجزات القرآن وهي واقعاً إعجاز لأهل المطالعة. النسبة الموجودة للقرآن مع تفسيراته. فقد نزل القرآن قبل أربعة عشر قرناً. وقد فسره المفسرون منذ القرن الأول. وكان الكثير من

المفسرين مثل عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود، وطبقة بعد طبقة من التابعين مثل سُدّى وابن شبرمة. كان الناس يفهمون من القرآن في كل عصر ما يفسرونه. وبعد انقضاء المرحلة كان منهم الناس وعلمهم يتغير. فتأتي تفاسير لتنسخ التفاسير السابقة. وهكذا كان يجد الناس عدم قابلية التفاسير السابقة للمطالعة، ولكن نفس القرآن كان يبقى حياً. كانوا يجدون أن القرآن يتطابق مع ما فُسر به اليوم بشكل أفضل عما فُسر به سابقاً. يعني أن القرآن يتقدم، تاركاً تفسير القرآن الأول للهجرة في مكانه، وفي القرن الثاني كتبوا تفاسير للقرآن أيضاً. ولكن توسعت العلوم في القرن الثالث، وأصبح البشر أكثر علماً، فكتبوا تفسيراً آخر. والناس في عصرنا الحاضر يجدون التفسير الحديث أكثر انطباقاً مع القرآن من التفسير القبلي بل ولا يمكن إحياؤه بأي قيمة. تقدم القرآن قرناً بعد قرن، ليضع تفاسير القرون السابقة جانباً.

أنتم اليوم ترون أن العالم أو المفكر المعاصر عندما يطالع القرآن يشعر أنه كتاب تطيب مطالعته ويُلتذ بقراءنه. يقول «إدوارد براون» المستشرق المعروف في المجلد الأول من «تاريخ الآداب» الذي يبين التاريخ الفكري للإيرانيين، وهو يبحث حول وضع الإيرانيين في صدر الإسلام الأول. وله كلام كثير هنا. وطبعاً بعض كلامه محض اشتباه (ولا يمكن للأجنبي إلا أن يشتبه في هكذا موارد، فعندما يكون الإنسان ذا ثقافة معينة فمن الطبيعي أن يشتبه عندما يدخل في ثقافة أجنبية عنه). ولكن لديه كلامٌ موزون. يقول: سعيت في هذا الكتاب لكي أصون نفسي من خطأ ارتكبه أبناء جلدتي. وهو أن بعض مواطني (وهنا يقصد «سرجان ملكم» الذي كتب تاريخ إيران) لم يفعلوا شيئاً في القرنين الأوليين بعد الإسلام حيث أنه وبعد هذين القرنين ظهرت الدولة الطاهرية ثم السامرية ثم الصفاريون. في هذين القرنين لم يشكل الإيرانيون حكومة بأنفسهم بل كان الحكم في يد العرب. ونعني من أنهم لم يشكلوا حكومة أنه لم يكن لديهم ملك أو خليفة، وإلا فقد كانت لديهم قدرة شبيهة بقدرة الخليفة. كان لديهم وزارات لدرجة أن الخليفة كان وجوده مثل البرامكة أو ذي الرياستين. ويُقصد هنا أن أول قرنين بعد الإسلام كانا قرني السكوت والهدوء، يعني أن الإيرانيين لم يقبلوا الإسلام عن طوع ورغبة وكان

أمراً سياسياً مفروضاً عليهم وظلوا ساكتين لمدة دون حاكم. هذا كلام «سرجان ملكم» الإنكليزي. (وقد أخرج هذا الكلام في إيران ضمن كتاب وسموه، قرنا السكوت)، وتحاملوا على الإسلام فيه بكل ما استطاعوا. هذا الكلام قاله أحد الإنكليز، ثم نفاه إنكليزي آخر وقال هذا اشتباه، ولكن ومع هذا فإن الإيرانيين يُصرّون عليه. يقول إدوارد براون سأسعى أن لا أرتكب هذا الاشتباه، لأننا إذا ما راجعنا تاريخ إيران لوجدنا أن الإيرانيين كانوا فعالين ونشيطين في هذين القرنين بصورة كبيرة لم يحدث مثلها في تاريخ أي شعب. ليس هذين القرنين قرنا سكوت، بل قرنا نشاط، قرنا حيوية.

والحق هو هذا، لو طالعتم حقبة الساسانيين وحتى الحقبة التي قبلها لوجدتم أنها الحقبة التي كانت فيها إيران في أوج عظمتها وكانت تنافس الامبراطورية الرومانية. ولوجدتم أن الإيراني لم يكن لديه علم طوال التاريخ بمقدار نصف ما حققه في المئتي سنة تلك. وللمصادفة كان هذا القرنان حقبة حرية الشعب الإيراني، أنا لا أريد هنا أن أدافع عن حكم العرب أي حكم بني أمية. فرأينا فيهم واضح. ففي نفس الوقت الذي كان هؤلاء يحكمون، كان لدى الشعب الإيراني حرية من الناحية العلمية والثقافية مما لم يحصلوا على مثله من قبل.

الشيء الآخر الذي يحدثنا عنه هذا الرجل هو حول زرداشت يقول: كيف حدث أن نُسخ الدين الزردشتي بمجيء الإسلام، وحتى أن الألفباء الملكية زالت وحل مكانها الألف باء العربية؟ يضيف هنا فيقول يمكن أن بعض المستشرقين يريدون هنا أن يتخذوا مستمسكاً عن زور، ولكن التاريخ يقول لنا أن الشعب الإيراني ترك الديانة الزردشتية عن رضا ورغبة، وانتخب الدين الإسلامي بكامل اختياره ورغبته. بعد ذلك يقول، الحقيقة هي هذه. عندما نكون خارجيين لا مسلمين ولا زردشتيين، ونضع القرآن أمامنا، ونقارنه بكتاب زرداشت (يُقال أنه لزرداشت، وإن كان لا دليل لدينا أنه قطعاً لزرداشت) نجد أن لا مجال للمقارنة. القرآن أساساً هو كتاب حي، اليوم هو أيضاً كتاب حي، ولا يستطيع أن يدّعي الإنسان أنه لا حاجة له به. أما آثار زرداشت فليست شيئاً يستحق المطالعة. ثم يردف فيقول: ليس الإيرانيون عمياناً منهم على مدى ألف

سنة يرون القرآن من جهة ويرون كتاب زرداشت من جهة ثانية. ولا مجال للمقارنة بينهما، حتما سينتخبون القرآن. وهذا وحده دليل على رشد الشعب الإيراني، دليل على أن الشعب الإيراني وفي نفس الوقت الذي كان متعلقاً بقوميته، ولكن العصبية القومية لم تعمه أبداً. يعني أنه لم يضرب الحقيقة بعرض الحائط نتيجة لعصبيته القومية. والمعروف أنَّ الشعب الإيراني لم يكن على علاقة جيدة مع العرب من الناحية القومية، فالواضح أنهما كانا شعبين وجنسين. هذه طبيعة البشر. نحن نرى أن أهل قريتين يتعصبون ضد بعضهم، وكذلك أبناء مدينتين فيما بينهم وهكذا بين دولتين. هذه خاصية البشر ولا يمكن إزالتها بصورة كلية إلا في مورد عدد محدود. بعض الشعوب تعمي هذه العصبية أبصارها، يعني أنهم يكونون متعصبين إلى درجة أنهم يديرون ظهرهم للحقيقة عندما يواجهونها، ولكن بعض الشعوب الأخرى ومع كونها متعصبة إلا أن هذه العصبية لا تعميها. وهذا فخر للأمة الإيرانية أن لا تعميها عصبيتها. لم تقل لن أقبل القرآن لأنه لم ينزل علينا أو يظهر في وسطنا، بل قالت هو جيد ويجب الأخذ به. ولو ظهر شيء فيه لم تعتقده حقيقة لحاربته، كما حدث مع المانوية، حاربت «بابل» وقتلت سردار القائد العسكري الإيراني. فقد أثبت الشعب الإيراني رشداً كبيراً من هذه الجهة، إذن بحيث أنه يقبل بالحقيقة إذا ما رأها ولو كانت من الخارج، كما فعل حين قبل الإسلام، وإذا رأى باطلاً رفضه ولو كان من وسطه، وهذا دليل رشد هذه الأمة. ما أردت أن أشير إليه هو كلام «أدوارد براون» حول القرآن.

علي بن أبي طالب عليه السلام ليس من الشخصيات المختصة بزمان معين. بل هو مرتبط بكل الأزمنة. لعلي شخصية، حالة، جهة، كلام لا يمكن أن يبلى حتى مهما مر الزمان. إذن اتضح لنا أن الشخصيات على قسمين، دائمة الخلود، ومتغيرة ومنتهية بمرور الزمان. كان جبران خليل جبران عربياً نصرانياً من لبنان، قضى من حياته اثنتي عشرة سنة في أميركا وكتب كتباً قيمة باللغتين العربية والإنكليزية قلَّ نظيرها، ومع كونه نصرانياً فقد كان معجباً إلى حد كبير بمولى المتقين عليه السلام، لقد قرأت في أثاره ومع كل مناسبة عندما كان يريد أن يذكر شخصيات الدنيا العظيمة كان يأتي على ذكر اسمي السيد المسيح عليه السلام

والإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ومن جملة ما قاله في حق الأمير هذا الكلام: لا استطيع أن اكتشف سر هذه الدنيا فكيف يستطيع بعض البشر أن يتقدموا على عصرهم إلى هذه الدرجة. يقول: بعقيدتي ليس علي بن أبي طالب من ذلك الزمان، بمعنى أنه لم يكن ذلك الزمان زمن علي بن أبي طالب، أي أن ذلك الزمان لم يكن يستحق علي بن أبي طالب، فقد ولد قبل زمانه يقول: «وفي عقيدتي أن علي بن أبي طالب أول عربي جاور الروح الكلية وسامرها».
يقول الإمام علي عليه السلام: «اللهم بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة أما ظاهراً مشهوراً، وإما خائفاً مضموراً... إلى أن يقول: هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة وباشروا روح اليقين... وآنِسوا بما استوحش منه الجاهلون»[1].
(كنت أرغب في أن تفهموا قيمة هذه الجمل على الأقل بالمقدار الذي أفهمه نتيجة للمعرفة التي وصلت إليها في فهم اللغة العربية، لرأيتم عندها، أن هذه الجمل، جمل غير قابلة لأن تصبح قديمة في هذه الدنيا. تشير إلى أن هذا الكلام حقيقي، وكأن كل الوجود يتحدث بهذا الكلام)... يقول يوجد أفراد هجم العلم من باطنهم عليهم... واتصلوا بروحِ اليقين (ونفس أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً) ويقول: يصعب على أبناء الدنيا أن يقوموا بعمل فيه معنويات ولكن هذا العمل سهل لأهل الحقيقة وهذا كلامه عليه السلام: «وصحبوا الناس بأبدانٍ أرواحها معلقة بالمحل الأعلى»[2].

وهنا نجد كم هي صعبة هذه المسألة: أن يواجه علي عليه السلام الخوارج، لا يمكن تصور هذه المسألة أصلاً، وهذه قصة صفين، أيّ ألم أصعب من هذا؟ تلك هي قصة الخوارج وغير الخوارج الأمر مختلف. حتى أنه قال لأحد أصحابه في رسالة، لو رأيت حالتي لوجدت صعوبة الأمر ولكنك ذهبت؟. والحق أن الموت كان سهلاً على علي عليه السلام وهو القائل لابنه الإمام الحسن عليه السلام.

وملكتني عيني وأنا جالس[3]...

(١) نهج البلاغة: الحكمة ١٤٧.
(٢) نهج البلاغة: الحكمة ١٤٧.
(٣) نهج البلاغة: الخطبة ٧٢.

«نسبية الآداب»

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾[١].

نُسبت جملة إلى أمير المؤمنين عليه السلام تقول: «لا تؤدبوا أولادكم بأخلاقكم لأنهم خلقوا لزمان غير زمانكم». يعني أنكم متعلقون بزمان وهم بزمان آخر مستقبلي. أخلاقكم جيدة ولكنها تتعلق بزمانكم، أما الأخلاق التي يجب أن يتحلوا بها، فهي الأخلاق التي يجب أن تكون حسنة في المستقبل.

وهنا يوجد مطلبان، الأول: هل أن هذه الجملة لعلي عليه السلام؟ يعني من أين سند هذا الكلام؟ وما هو؟. البحث الثاني: بغض النظر عن قائل هذا الكلام، فهل لهذه الكلمة مفهوم واضح أم لا؟.

أما القسم الأول: لم نجد هذه الجملة إلى الآن في أي من الكتب التي يعتمد عليها، بل وجدناه في كتب لا يعتمد عليها، ولم نجدها مروية عن الإمام علي عليه السلام. يعني أنها ليست في نهج البلاغة، وليست في الكتب الأربعة، وليست في الكتب الحديثة التي كُتبت فيما بعد وجُمع فيها حتى الأحاديث الضعيفة مثل «بحار الأنوار» ولكن هذا شاع أخيراً، يعني أنه لم يمر على نسبة هذه الجملة لأمير المؤمنين عليه السلام أكثر من خمسين إلى ستين عاماً. وليست حتى في الكتب التي كُتبت قبل مئة سنة. وقد وجدتها من باب الصدفة قبل عدة سنوات في أحد الكتب التاريخية وفي شرح حال أفلاطون حيث قال أفلاطون: لا تؤدبوا أولادكم بأخلاقكم لأنهم خلقوا لزمان غير زمانكم. عندها فهمت أن

---

(١) سورة التوبة: الآية: ١٢٢.

الذي ادعى أول مرة أنها لأمير المؤمنين عليه السلام فإما أن يكون قد اشتبه أو كان ذا غرض، فقد يعمد البعض لإثبات معتقده بالاستفادة من جملة ليست لقدوة ديني فينسبها لأحد أولياء الدين. وبحسب الظاهر فإن هذه الجملة ليست لأمير المؤمنين. وطبعاً لا يمكننا أن نقول ليست لأمير المؤمنين قطعاً لأنه بحسب قول الطلبة: «عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود» فليس كل ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام بين أيدينا. ولكن يمكننا أن نقول ليس لدينا أي دليل على أن هذه الجملة للأمير عليه السلام. فنحن إذن غير معنين بهذا البحث. ولكن هل هذا المطلب هو بحد ذاته صحيح أم لا؟.

يوجد مسألة كانت مطروحة من قديم الأيام بين العلماء والفلاسفة وهي الآن مطروحة أيضاً تحت عنوان «النسبية الأخلاقية». يعني أن الأخلاق جزء من الأمور النسبية بمعنى أنه لا يوجد خُلق حسن بصورة كلية، وليس من خلق سيء أيضاً بصورة كلية. يعني لا يمكن وصف أي صفة بأنها حسنة مطلقة في كل مكان وزمان، ولا يمكن وصف أي صفة بأنها سيئة في كل مكان وزمان. بل أن أي صفة حسنة هي حسنة في مكان وزمان وشروط خاصة. ونفس هذه الصفة هي سيئة في أوضاع وأحوال وشروط خاصة أخرى. لهذا يقال «النسبية الأخلاقية» ولهذه الفكرة أنصار كثيرون كما أنه يوجد مبحث آخر في باب العدالة يُقال له (نسبية العدالة). العدالة هي الشيء الذي يعتبره كل البشر شيئاً حسناً. فهل العدالة مفهوم مطلق أو هي مفهوم نسبي؟ المفهوم المطلق معناه أنه يمكن القول لعمل ما عادل وحسن.

ويمكن أن يكون رأي قائل جملة: لا تؤدبوا أولادكم بأخلاقكم، هو هذا أي النسبية الأخلاقية، يعني أن الأخلاق التي لديك يمكن أن تكون حسنة ولكنها غير مفيدة لابنك. أما بحث النسبية الأخلاقية ونسبية العدالة فسأتعرض له فيما بعده، أما الآن فأقول أن النسبية الأخلاقية كذب، يعني أنه ليس كل ما يطلق عليه اسم الأخلاق هو نسبي. ولكن يمكن أن يكون لهذه الجملة معنى آخر وهو في «لا تؤدبوا»... وهنا يجب أن أوضح.

لدينا سلسلة أمور يُقال لها آداب ولدينا سلسلة أمور يُقال لها أخلاق.

والأخلاق غير الآداب. فإذا كان مقصود قائل هذه الجملة: لا تخلقوا أولادكم بأخلاقكم فهذا خطأ. ويمكن أن يكون معنى هذه الجملة لا تؤدبوا أولادكم بآدابكم، بل احسبوا حساب المستقبل. إذن يجب أن نضع فرقاً بين الأخلاق والآداب. الأخلاق مرتبطة بنفس الإنسان، يعني مرتبطة بالنظام الذي يعطيه الإنسان لغرائزه أي لطبيعته، وكيف يبني نفسه. ويُقال لتنظيم الغرائز أخلاق. للإنسان غرائز مختلفة. كان العلماء القدماء يقولون أن في الإنسان ثلاث قوى أصلية (وأحياناً أربعة) القوة العاقلة (قوة العقل)، القوة الشهوانية (ولا يقصد منها الشهوة الجنسية فقط) والقوة الغضبية. هكذا صنفوها فالقوة الشهوانية وظيفتها جلب المنافع، تجبر الإنسان ليسعى خلف منافعه. الثانية القوة الغضبية (ولا يقصد منها الغضب بالمعنى الخاص) وهي قوة دفع، وهي القوة التي تدفع الإنسان لدفع ما يشخصه سيئاً ومضراً به. وكما أن في جسم الإنسان قوة دفع ففي روحه مثلها أيضاً. عندما يأكل الإنسان طعامه ويمضغه يدخل المعدة وبعد هضمها يدخل إلى الأمعاء ثم يجذب عبر جدران الأمعاء، ولكن يوجد زوائد فضلات لا تفيد بدن الإنسان، فهناك قوة تدفعها خارج بدن الإنسان، وفي الروح الأمر كذلك.

يوجد قوة أخرى تسمى قوة العقل وهي قوة الحساب، كل قوة تحسب حساب نفسها فقط. مثلاً شهوة الأكل في الإنسان، هذه القوة وظيفتها الأكل وليس من حساب آخر لها، تحس باللذة فقط. تقول يجب أن آكل فقط. وليس من حساب أيضاً في القوة الجنسية غير أن تقوم بالعمل الجنسي. وهكذا أيضاً قوة الغضب. ولكن يجب أن يكون حساب لها. يجب أن ينظم الإنسان هذه القوى. لو خليتم إحدى القوى لراحتها وأعطيتموها الحرية لتفعل ما تشاء، هذه الحرية تفسد أجهزتكم. مثلاً العين تلتذ من رؤية بعض الأمور، ولكنها لا تحسب حساب شيء. يقول اللسان أنا ألتذ بأكل الشيء الفلاني، دعني ألتذ به. ولكن يوجد حساب آخر وهو أنه لا يجب أن تلتذ فقط. يجب أن ترى ماذا سيحدث لمجتمع البدن وللشخصية الإنسانية؟ يجب تنظيمها، يجب أن يتحكم العقل بهذا البدن وبهذه الشخصية ليعطي كل ذي حق حقه وحصته. وهذا هو معنى تنظيم الغرائز.

الهدف من تنظيم الغرائز يعني توزيع الحصص لكل الغرائز تحت سلطة العقل. كل واحدة لها حصة. وللمصادفة هذا ما ورد في الأخبار أيضاً، لعينك حق. ليدك حق، لمعدتك حق، لكل غريزة حق.

وهذه إحدى واجبات الدين. لأن العقل ليس قادراً على محاسبتها لوحده، يقوم الدين وعبر الواجبات التي فرضها بتنظيم حقوقها وتوزيع حصصها. وهذا ما نسميه الأخلاق، وطبعاً ليس الأمر منحصراً بهذا، يعني أن الأخلاق السيئة لا تنشأ من هذه الناحية فقط بأن تكون حصة إحداها أكبر، وحصة الأخرى أقل، فإن إعطاء حصة أكبر لإحداها، وحصة أقل للأخرى يُوجد عوارض تشبه ما يظهر في المجتمع من مفاسد إذا كان التوزيع غير مناسب لأن المجتمع نموذج عن بدن الإنسان، فإذا حصلت طبقة على كل شيء، ولم تحصل طبقة أخرى على شيء فإن كلا الطبقتين سوف تفسدا وسوف تنشأ مجموعة من المفاسد في المجتمع. مثلاً أول ضرر يترتب على أولئك الذين أخذوا أكثر من حصتهم أنهم يصبحون وجوداً عاطلاً باطلاً لا خير فيه. وإذا لم يصبحوا هكذا فهذا ما سيحصل لأبنائهم، ولا يمكن لهكذا أفراد أن يستمروا لثلاثة أو أربعة أجيال، أما المفاسد التي تنشأ من ناحية المحرومين، فمرده إلى أنهم يشعرون أنهم يعملون ويتعبون ولكن الحاصل يكون من نصيب الآخر، . . ألا يسبب هذا ظهور حالة حقد؟! ومن ثم يرتكبون جرائم وجنايات، يقتلون، يشكلون أحزاباً، يثورون، ويراق الدم. فقد حدث كثيراً أن قتل أحد الخدم مجموعة في نفس المنزل والسبب واضح، فهو يجد أن كل أصحاب المنزل يعيشون في النعيم والرفاه والشهوة. طبعاً من الطبيعي أن يسبب ذلك ضيقاً له فتتجمع هذه الاضطرابات لتصبح كمستودع بارود. . . نحن نقرأ في الصحف كثيراً أن الخادم الفلاني قتل ربة المنزل، قتل معلمه، قتل ابن صاحب المنزل، أو قتل البنت. لأنهم لم يحسبوا حساب أفعالهم وترفهم أمامه.

ويوجد نفس هذه القضية في القوى النفسية. يعني إذا أشبع الإنسان إحدى رغباته وترك الرغبات الأخرى جائعة، فستثور القوى الجائعة على القوى المترفة، تثور وتخرب وجود هذا الإنسان، ولهذا يقول الإسلام: عليكم بأداء

حقوق كل القوى، هذا هو السبب، يقول: أنت تدعي أن لديك روحاً وجسماً، فلروحك حق ولجسمك حق. تقول: لدي غريزة دينية، وفيَّ إحساس العبادة، ولكن يوجد لدي شهوة أيضاً، يقول لك: يجب أن تؤدي حق الاثنين لا أن تضحي بأحدهما مقابل الآخر. لا تتخيل إنك إذا خففت من ناحية الشهوات النفسانية والشهوانية وانشغلت بالعبادة أبداً، إن القوى الشهوانية ستتركك مرتاحاً. كلا بل ستطغى. تقيد البابا والكهنة والرهبان بعدم الزواج يعني إبقاء طبقة من الطبقات محرومة، فلننظر إلى الأثار السلبية التي نشأت عن هذا والجنايات التي ارتكبت في التاريخ. أنا أفكر بـ(تزاز) الذي كان ابن حرام وأصبح أحد الباباوات. لا يمكننا أن نقول أنه كان سيء الجنس، بل كان أسلوبه مخطئاً، قرأت في إحدى المجلات إنهم اضطروا ذات يوم لتفتيش منزل أحد القسيسين لأمر سياسي فوجدوا في منزله ملجأ أخفى فيه إحدى عشر امرأة. والمعروف أن القسيس يمنع من الزواج.

وهذا الأمر موجود في بدن الإنسان، الأخلاق هي تنظيم وتقسيم حقوقي لغرائز الإنسان. الآن هل تختلف الأخلاق التي هي تقسيم الحقوق للغرائز مع اختلاف الزمن؟ يعني أيختلف حق عين الإنسان، وحق معدة الإنسان، وحق سعي الإنسان نحو الجاه؟ هل يقبل هذا التوزيع للحقوق وهذا التقسيم والتغيير حتى نقول: «لا تؤدبوا أولادكم...» يعني أنه يجب أن تقسموا الحقوق لإبنائكم بخلاف ما قسمتموها لأنفسكم؟ كلا، هذا الأمر واحدٌ في كل الأزمنة. لأن البشر لا يتغيرون. لو اختلف الإنسان عما كان عليه قبل مئة سنة من ناحية قواه وغرائزه، لاختلفت الحصص والحقوق. ولكن الإنسان ثابت بهذا اللحاظ، إنه في كل الأزمنة واحد.

ولكن يوجد مسألة أخرى، وهي مسألة الآداب. فالآداب ليست بكيفية توزيع حصص الغرائز، بل هي مرتبطة بأمور اكتسابية أخرى يحتاجها الإنسان وهي غير المسألة الأخلاقية، ويمكننا تسميتها بالفنون. أي أنه يحتاج إلى مجموعة فنون وصناعات ويجب أن يتعلمها. مثلاً يحتاج الإنسان أن يتعلم كيفية الكتابة (تعلم كيفية الكتابة من الفنون) يعني يجب أن يكون متعلماً، عن النبي الأكرم ﷺ: «من حقوق الولد على الوالد أن يحسن اسمه ويعلمه الكتابة

ويزوجه إذا بلغ». الكتابة فن، وبعبارة أخرى الكتابة من الآداب. الخياطة من الآداب، من الفنون. ركوب الخيل من الفنون السباحة من الفنون. هذه الآداب تختلف بحسب الزمان، هنا لا يمكن للإنسان أن يؤدب ابنه بآدابه دائماً. فقد يكون زمانه يقتضي أن تتعلم الكتابة، ولكن فيما بعد لا تعود الحاجة كذلك، لوجود الآلة الكاتبة، وآلة التصوير. في زمانك قد تكفي الكتابة التي تعرفها، ولكن في الزمان الذي يليه فإن الكتابة لوحدها لا تكفي، يجب تعلم كيفية الطباعة على الآلة الكاتبة، في زمانك كان الفرس هو وسيلة نقل البضاعة، لهذا كان يجب عليك أن تتعلم كيفية ركوب الخيل ولكن الآن اختلف الوضع، والحاجة الآن هي إلى القيادة. لم يكن هذا الفن موجوداً في زمانك، ولكن في زمان ابنك لم يعد لركوب الخيل معنى، يجب أن تعلمه القيادة. هنا لا معنى للحاجة أو لقولك، يجب أن يتعلم ابني كل ما أعرفه.. كلا، لا تؤدبوا أولادكم بأخلاقكم لأنهم خلقوا لزمان غير زمانكم.

مثلاً قد يقول أحدهم عن جهل وجمود، يجب أن يعمل ابني في النجارة كما كنت أعمل. لا يعرف أن هناك أعمالاً أخرى قد ظهرت وهي أفضل مئة مرة وهي مفيدة لدنياه ولآخرته أيضاً.

هذا الكلام تحجر... هذا الحساب هو حساب الآداب. إذن هل تتغير الأخلاق مع حاجات الزمان؟ كلا. هل تغير حاجات الزمان الآداب؟... نعم.

ومن جملة الآداب ما هو متعارف بين الناس، وهنا لا يمكننا أن نقول عنها جيدة أو سيئة. مثلاً لكل شعب أسلوب خاص في إقامة حفل الزفاف، ولهم أسلوب خاص في الضيافة... يوجد جملة في الديوان الذي نسب لأمير المؤمنين عليه السلام وهذه الجملة تُنسب له أيضاً وهي: «بُنيَّ إذا كنت في بلدة غريبة فعاشر بآدابها»... مثلاً لو ذهبت إلى مكان ورأيت الناس يأكلون طعامهم من وقوف، فيجب عليك أن تأكل كذلك، لو ذهبتم إلى العرب لوجدتم أنهم يضيفون بالتتابع، أما هنا فيجب أن يكون لدى المضيف أماكن تكفي لجميع المدعوين ولكن هناك الأمر مختلف، يمكن أن يدعو كثيرين إلى منزل ضيق،

وبمجرد أن يأتي الضيف يضع الطعام أمامه، وهكذا الذي يليه، أما في إيران فيجب أن يجتمع كل المدعوين، وعندها يوضع الطعام أمامهم. فلو ذهبنا إلى هناك يجب أن نعمل بحسب آدابهم. ليس محبباً أن يتجمد الإنسان فيقول: أنا لا أتصرف إلا بحسب عاداتنا...

«العبادة حاجة إنسانية ثابتة»

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾[1].

يجب أن يتمتع الإنسان إجمالاً بفكر انتقادي، الانتقاد لا يعني إحصاء العيوب. معنى الانتقاد هو وضع الشيء على المحك وبهذا يعرف السالم من غير السالم. مثلاً إن انتقاد كتاب لا يعني أنه يجب تعداد عيوبه، بل يجب إظهار كل ما فيه من محاسن وعيوب. يجب أن يكون الإنسان انتقادياً في كل ما يسمعه عن الآخرين، يعني أن يقوم بتحليله وإمعان النظر فيه، فلو كان الكلام مشهوراً بين الناس لا يعني أن على الإنسان تقبله حتى لو كان ببيان جميل ومتقن. خصوصاً إذا كان يتعلق بالدين أو بما يرتبط بالدين، يجب أن يكون الإنسان انتقادياً.

كنا نبحث في الليالي السابقة حول الأحاديث، وذكرنا حديث الرسول ﷺ: إذا سمعتم عني حديثاً فاعرضوه على القرآن فإن وافقه فخذوا به، وإلا فاضربوا به عرض الحائط هذا نوع من النقد. ويوجد حديث آخر لا أذكره بالنص ولكني أذكر مضمونه وقد نقله أئمتنا عن حضرة عيسى المسيح عليه السلام ومضمونه: عليكم أيها المتعلمون أن تكونوا نقادين، لا تسلموا بالشيء عن عمى سواء كان القائل صالحاً أم طالحاً. وسط الحديث: «كونوا نقاداً» وهناك حديث آخر أذكره عموماً وهو حول أصحاب الكهف الذين ذُكرت قصتهم في

(١) سورة التوبة: الآية: ١٢٢.

القـــرآن: ﴿نَّحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ نَبَأَهُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّهُمۡ فِتۡيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمۡ وَزِدۡنَٰهُمۡ هُدٗى ﴿١٣﴾ وَرَبَطۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ إِذۡ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَن نَّدۡعُوَاْ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهٗاۖ لَّقَدۡ قُلۡنَآ إِذٗا شَطَطًا ﴿١٤﴾﴾... اشتهر عنهم أنهم كانوا صيارفة، وقد فهم عموم الناس أن ذلك يعني أنهم كانوا يبدلون الذهب بالفضة وهكذا. ولكن أئمتنا عليهم السلام صححوا هذا الفهم الخاطىء وقالوا: «كانوا صيارفة الكلام» أي أنهم كانوا حكماء، ولأنهم كانوا كذلك فقد كانوا يحللون الكلام الذي كان يقال أمامهم، التفقه في الدين الذي ذكر في هذه الآية: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾... يستلزم أن يكون الإنسان ناقداً حقاً حتى ينجر به الأمر إلى تحليل كل ما يعرض عليه وفيه تماس مع الدين، نفس الجملة التي نقلتها بالأمس وذكرت أنها نسبت أخيراً إلى أمير المؤمنين عليه السلام «لا تؤدبوا...» هي جميلة جداً من حيث اللفظ، ومحكمة جداً. ولهذا السبب قُبلت من الناس، واشتهرت في كل مكان.

لقد تذكرت قصة سأرويها لكم: عندما كنت في سن الرابع أو الخامس عشرة، كنت قد قرأت بعضاً من مقدمات اللغة العربية. وكان قد حدث ما حدث وقضي على الحوزة العلمية في خراسان كلياً (تلك الحادثة المشهورة) وكان كل من يرى تلك الحال يقول: لقد قضي على الروحانية ولن تقوم لها قائمة بعد الآن. بعد مدة حصل أمر فاحتاجوا لكاتب فدعوني. فكتبت مقالةً. وفي المنطقة التي كنت فيها كان يوجد رجل يتولى منصباً مهماً.. عندما قرأ مقالتي نظر إلي نظرة وتأسف عندما وجدني طالباً. فقال كلاماً ونصحني ثم قال: لقد مضى الزمان الذي كان فيه الناس يذهبون إلى النجف وإلى قم للدراسة فيصلون إلى مقامات عالية، لقد مضى ذلك الزمان. لقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: أدبوا أبناءكم بحسب الزمان، ثم قال: وهل الجالسون خلف تلك الطاولة لديهم ستة أصابع؟ وحدثني كي أخرج تلك الأفكار من رأسي. ومن الطبيعي أنني لم أعر كلامه أي اهتمام. وبعد ذلك ذهبت إلى قم وكانت مدة إقامتي فيها خمس عشرة سنة، ثم بعد ذلك جئت إلى طهران، وكان أول كتاب علمي نشرته هو كتاب أصول الفلسفة. ذلك الشخص كان قد وصل فيما بعد إلى البرلمان، وكان ذكياً وفهيماً، ولم تكن أحواله جيدة في البداية، ولكن

تغيرت بعد فترة، وكان قد مر على تلك القضية ثماني عشرة سنة حين طُبع كتاب «أصول الفلسفة» فوصلته إحدى النسخ وكان قد نسي أنه نصحني ذات يوم أن لا أتابع تحصيلي، بعد ذلك سمعت أنه أينما كان يذهب كان يمدحني ويثني علي كثيراً، حتى أنه فعل ذلك ذات مرة في حضوري، وعندها خطر على بالي خاطر أن أقول له أنت نفسك نصحتني قبل ثماني عشرة عاماً أن لا استمر في دراستي... ولو استمعت لك في تلك الفترة لكنت الآن كاتباً في إحدى الإدارات. ولكنك الآن على العكس تمدحني إلى هذه الدرجة..

نعم هناك بعض العبارات تكون جميلة الحبك يحبها الذوق ولهذا تنتشر بسرعة البرق، هذا كما يحدث للبعض بوسائل مختلفة حيث تحدث لهم حوادث جيدة والبعض الآخر سيء الحظ، وهكذا بالنسبة للجمل فبعضها حسن الحظ. هذه الجمل تنتشر بين الناس كالبرق بدون أن يكون لها قيمة مع أنه يوجد جمل قيمتها أفضل بمئة مرة منها، ولكنها لا تشتهر: وهذه الجملة: «لا تؤدبوا أولادكم بأخلاقكم»... من الجمل الحسنة الحظ فقد اشتهرت بدون سبب. وحول هذه الجملة ذكرت البارحة أن المعنى والمفهوم الذي تستعمل له في هذه الأيام غير صحيح ولكن يمكن أن يكون لها معنى ومفهوم صحيح وهو غير ما يقصد منه اليوم، وقد فرقت بين الآداب والأخلاق. فلآداب غير الأخلاق. ثم ذكرنا أن الآداب على قسمين: فيمكن أن يكون المقصود من الآداب أموراً يُقال لها في هذه الأيام فنون. إضافة للأخلاق، إضافة للصفات الروحية الخاصة، إضافة للنظام الذي يجب أن يعطيه الإنسان لقواه الروحية.. وهذا اسمه أخلاق، إضافة لكل هذا. يجب على كل فرد أن يتعلم مجموعة من الفنون، ولهذا أيضاً حدود، يعني أنه يجب أن يتعلم منها مقداراً يكون يكون مفيداً للبشرية ويستطيع إدارة حياته. نعم في الفنون يجب أن يتبع الإنسان الزمان فلو قلنا: «لا تؤدبوا أولادكم بآدابكم» كان صحيحاً، أو «لا تؤدبوا أولادكم بفنونكم» فهو كلام صحيح لأن الحياة متغيرة، وهنا على الإنسان أن لا يتجمد فيسعى لتعليم أبنائه الفنون التي تعلمها، مع إمكانية أن يكون قد ظهر هذا الفن في الزمن الجديد بصورة أفضل وأكمل.

المسألة الأخرى التي ذكرتها وتبين لي فيما بعد من أسئلة السادة أنها

بحاجة إلى توضيح، مسألة الآداب والعادات. فالآداب والعادات على قسمين أيضاً: بعضها بحسب الشرع لها اسم، أي للشرع فيها وجهة نظر. يعني وضّحها الشارع بصورة مستحب. ونظراً لأن الشارع لا يحكم بأي حكم دون طائل، فالأمور التي سنها الإسلام يجب أن نحفظها كأصل. مثلاً ذكرت البارحة رداً على سؤال لأحد السادة أن الإسلام قد سن أداباً لتناول الطعام. ليس الإسلام دين مجاملات فإذا ما ذكر آداباً فهذا يعني أنه حسبها جيداً. مثلاً: إذا قلت يستحب «إطالة الجلوس عند المائدة، يستحب في الإسلام أن يُمضغ الطعام جيداً، يستحب قول «بسم الله الرحمن الرحيم»، يستحب قول «الحمد لله»، يستحب غسل اليدين قبل وبعد الطعام، فهذه ليست تشريفات، بل حقائق. تعطي لسلامة الإنسان أهمية يريد أن تبقى أسنان الإنسان سالمة وكذلك معدته وأعصابه. لا يهتم الإسلام بالجهة الروحية فقط. الإنسان الذي يأكل طعام بسرعة يكون هذا سبباً لنشوء المرض، هذا حساب لا يختص بزمان وهو لكل الأزمنة. يقول الإسلام: يستحب أن تكون اللقمة صغيرة، يستحب مضغها جيداً، يستحب أن تغسل يديك قبل الطعام. لدينا حديث أنه كان لعلي عليه السلام مزرعة، ينقل «أبو النيزر» فيقول جاء علي إلى المزرعة ذات يوم، وأخذ رفشاً، ودخل إلى حفرة، وظل يعمل فيها مدة طويلة وكان يعمل بنشاط كبير، وعندما خرج من الحفرة كان العرق يتصبب منه. فقال لي، هل يوجد طعام هنا؟ قلت: نعم، يوجد مقدار من الكوسى، أحضرها لكم؟ فقال، حسناً، آتني بها، فقام عليه السلام، وقصد نهر الماء، وغسل يديه بشيء من الصابون وعندما نظفت جيداً، أراد أن يشرب الماء بيديه فقال: «إن أكفي أنظف الآنية» ثم شرب الماء بواسطة يديه. . . هذا حساب النظافة، يستحب للإنسان أن يتخلل. كما يستحب له أن يستعمل المسواك، هذه الأمور لا مكان ولا زمان لها.

يجب أن تلتفتوا إلى هذه النقطة وهي أن البعض يتجمد متخيلاً أنه يجب أن يكون للإسلام رأي حتى في الجزئيات لأنه دين جامع، كلا، الأمر ليس كذلك. يوجد حساب آخر في الإسلام، أصلاً جامعية الدين الإسلامي توجب أن لا يكون هناك أحكام في الكثير من الأمور. وهذا لا يعني أنه ليس لديه حكم في المسألة، بل حكمه أن يكون الناس أحراراً. . ومن جملة ذلك يوجد

حديث بهذا المضمون: «إن الله يحب أن يؤخذ برُخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه» وهذا مضمون عجيب! ويقول أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله حدد حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تتركوها». «وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تتكلفوها»[١].

إذن فالموضوع الذي ذكرته هو عبارة عن مجموعة من الآداب والأعراف والعادات بين الناس، فإذا ما آداها الإنسان بنحو إيجابي، لا أن يخرّب في مكان أو يعمر في مكان وإذا تركها كذلك أيضاً. هي مسائل سكت الله عنها. فللبشر حالة لا يمكنهم أن ينفصلوا عنها أبداً وهي أن لديهم تعلق ببعض المراسم والعادات. يوجد سر في هذه المسائل. إذن لا يجب أن نقول: حتماً يجب أن يؤدي هذا الفعل.

كانت هذه مسألة أحسست أنه من واجبي أن أتعرض لها هذه الليلة.

أريد في هذه الليلة أن أخصص قسماً من كلامي حول خُلق ثابت دائم لا يقبل التغيير أو النسخ، ولا يمكن للزمان أن يؤثر فيه أبداً وهو موضوع العبادة والطاعة. العبادة إحدى حاجات البشر. فما هي العبادة؟ العبادة هي تلك الحالة التي توجد في الإنسان توجه من الناحية الباطنية إلى تلك الحقيقة وهي أن الله خلقه وأنه في قبضة قدرته، ويرى نفسه محتاجاً إليه، وهو في الواقع سير يسيره الإنسان من الخلق إلى الخالق. وهذه المسألة هي إحدى الحاجات الروحية للبشر بغض النظر عن كل فائدة ونتيجة لها. وعدم القيام بما يسبب عدم التوازن في روح البشر. وهنا أذكر مثالاً بسيطاً: إذا كان لدينا خرجاً وأردنا أن نضعه على ظهر الحيوان يجب أن يكون متوازناً من الجهتين، فلا يمكن أن تكون جهة مليئة والأخرى خالية يوجد لدى الإنسان الكثير من المنازل الخالية. يوجد في قلب الإنسان أماكن لكثير من الأشياء. فإذا لم تقض أية حاجة، اضطربت روح الإنسان وفقدت توازنها. كما سبق وذكرت البارحة فإذا أراد الإنسان أن يقضي حياته بالعبادة، تاركاً سائر الحاجات الأخرى، فإنها

(١) نهج البلاغة: الحكمة ١٠٥ (قريب من هذا المضمون).

سوف تؤذيه وتسبب له الضيق، وعكس الأمر بأن يسعى الإنسان طوال حياته خلف الماديات دون أن يعتني بالماديات فستكون روحه ونفسه في حالة اضطراب دائم. كان «نهرو» في سني شبابه دون مذهب، ولكن تغيرت حاله في أواخر حياته. يقول: أشعر بوجود منطقة خالية في روحي وفي العالم لا يمكن أن يملأها شيء إلا المعنويات، وعلة هذا الاضطراب الذي ظهر في العالم أن القوى المعنوية قد أضعفت. وهذا سبب عدم التوازن الموجود في العالم. ويتابع فيقول: هذا الاضطراب موجود بشدة في الاتحاد السوفياتي. فعندما كان الشعب جائعاً لم يكن الجوع يجيز لهم أن يفكروا بشيء آخر. كانوا دائماً يفكرون بأمر معاشهم. وبعد أن استقرت حياتهم، ظهرت في وسطهم حالة اضطراب روحي، فبعد أن ينتهوا من العمل يبدأون بالتفكير في الذي يجب أن يفعلوه وهذا أول مصيبتهم، يقول: أنا لا أتصور أنه يمكنهم ملأ تلك الساعات بشيء آخر غير الأمور المعنوية. وهذا نفس الفراغ الموجود فيَّ.

إذن يتضح أن الإنسان يحتاج واقعاً إلى العبادة والطاعة. وقد راجت الأمراض النفسية كثيراً في هذه الأيام وسببها ابتعاد الناس عن العبادة. نحن لم نحسب هذا الحساب ولكن اعلموا أنه موجود. حقاً هو موجود، فالصلاة وبغض النظر عن كل شيء هي طبيب المنزل الدائم، يعني إذا كانت الرياضة مفيدة للسلامة، وإذا كان الماء الصافي ضرورياً لكل منزل، إذا كان الهواء النقي لازماً لكل إنسان، وإذا كان الغذاء السالم ضرورياً لكل إنسان، فالصلاة ضرورية أيضاً لسلامة الإنسان. أنتم لا تعلمون كم يمكن للإنسان أن يطهر روحه إذا خصص ساعةً من ليله ونهاره، للشكوى والاستغاثة بربه، فالعناصر الروحية المؤذية تخرج بالصلاة من روح الإنسان ذكرت في جلسة كنت أتحدث فيها عن العبادة أنه لا تقولوا الإسلام دين اجتماعي، الإسلام دين الأخلاق، كيف؟ الإسلام دين كل هذا.. الإسلام بلغنا أفضل التعليمات الإجتماعية. يقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1] ويقول: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ

---

(١) سورة الحديد: الآية: ٢٦.

﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[١] ولكن هل قلل الإسلام من قيمة العبادات مع أنه رفع قيمة التعليمات الإجتماعية إلى هذا الحد؟ أبداً، لم يقلل من قيمة العبادات مقدار ذرة واحدة، بل حفظ مقام العبادة فوق كل هذا.

بحسب رؤية الإسلام فالعبادة هي سر لوحة التعليمات، فإذا لم تكن العبادة صحيحة فلن تكون المسائل الإجتماعية والأخلاقية صحيحة، وإذا لم تكن العبادة لن يستطيعا أن ينفذا إلى عالم الواقع. لا تصدقوا أنه يمكن أن يظهر رجل في الدينا يكون من ناحية المسائل الأخلاقية والإجتماعية مسلماً جيداً، ولكنه لا يكون كذلك من حيث المسائل العبادية. لا ندعي شيئاً من الإسلام لغير المصلي. وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا شيء بعد الإيمان بالله في حد الصلاة. وقال النبي صلى الله عليه وآله: الصلاة، مثل عين ماء ساخنة في منزل الرجل يغتسل بها خمس مرات يومياً... «تعاهدوا أمر الصلاة وحافظوا عليها»[٢] (كلام الأمير عليه السلام)، قال الله تعالى لنبيه: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾[٣]، ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَىِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ﴾[٤]، ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾[٥].

لا يمكن أن يصبح الإنسان إنساناً كاملاً بدون العبادة. النبي نبي ومع هذا يقوم بهذه العبادة وهذه الطاعة وهذا الاستغفار. يقول الإمام الصادق عليه السلام: لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله يجلس في أي مجلس إلا وقد استغفر ربه خمس وعشرين مرة وكان يقول: استغفر الله ربي وأتوب إليه. علي بن أبي طالب هو أمير المؤمنين لأنه وجود جامع، فهو الإمام العادل وهو العابد في جوف الليل. وهذه العبادات هي التي منحت علي عليه السلام تلك القوى مثل: ضياء ضميره. يجب أن لا ننسى قيمة العبادة.

---

(١) سورة الجمعة: الآية: ٢.
(٢) نهج البلاغة: الخطبة: ١٩٧.
(٣) سورة طه: الآية: ١٣٢.
(٤) سورة المزمل: الآية: ٢٠.
(٥) سورة الإسراء: الآية: ٧٩.

دخل «عدي بن حاتم» على معاوية بعد مرور سنة على شهادة الأمير عليه السلام. وكان معاوية يعلم أن عدّياً هو أحد أقدم أنصار الأمير عليه السلام. لذلك سعى لإجباره على التلفظ بكلمة ضد الأمير عليه السلام. قال: يا عدي أين الطَّرَفاتُ؟ (كان لعدي ثلاث أبناء استشهدوا مع علي عليه السلام في معركة صفين. أراد أن يزعجه عساه يقول كلاماً مسيئاً في حق الأمير) فقال عدي: قتلوا مع مولاهم علي عليه السلام عندما كان يحاربك وأنت تحت راية الكفر، فقال: يا عدي لم ينصفك علي؟ قال: وكيف؟، قال معاوية: احتفظ بأبنائه وقتل أبناءك. فقال عدي: يا معاوية أنا لم أنصف علياً فما كان يجب أن يكون تحت التراب وأكون حياً، يا ليتني مت وبقي حياً. وجد معاوية أن خشونته لم تنفع. وكان أسلوبه أن يستعمل اللين عندما يجد أن الخشونة لا تنفع، فقال: يا عدي، لقد مرّ وقت هذا الكلام، أحب أن تخبرني عما كان يفعله لأنك كنت كثيراً معه، فقال: أعذرني يا معاوية، فقال: لا أخبرني، فقال عدي: سأخبرك بما أعرف لا بما تحب أن أخبرك سأقول الحقيقة، فقال: حسناً.

فبدأ هذا الرجل بالحديث عن علي عليه السلام فقال: إحدى خصوصياته أنه كان «يتفجر العلم من جوانبه والحكمة من نواحيه»، يا معاوية كان علي إنساناً ضعيفاً أمام الضعاف وقوياً أمام الظلمة، لم يكن متكبراً مع أنه كان يجلس وسطنا، كان يجلس بدون تميز ولكن جعل الله له هيبة في قلوب الناس حيث أننا لم نكن نتحدث بدون إجازته... وبعد ذلك قال: يا معاوية أريد أن أخبرك بما رأيت بأم عيني. رأيت علياً ذات ليلة في محراب العبادة، وجدته مستغرقاً في ربه قابضاً على لحيته يتأوه من الدنيا والنار ويقول: يا دنيا! غُري غيري.

وصف عُدي علياً وصفاً لدرجة أنه أثر في قلب معاوية القاسي لدرجة أنه أخذ يمسح دموعه بأكمامه، فقال: الدنيا عقيمة عن أن تنجب مثله.

ومناقبٌ شَهِدَ العدو بفضلها والفضل ما شهدت به الأعداء

علي عليه السلام رجل شهد الأعداء بفضله وفضيلته....

«تحليل نظرية نسبية العدالة»

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[١].

بحثنا هذه الليلة هو حول العدالة، فهل العدالة نسبية أم مطلقة؟ أولاً سأذكر كيفية ارتباط هذا البحث ببحثنا الذي ذكرناه في الليالي السابقة، وبعدها أدخل في صلب الموضوع. ما ذكرناه في الليالي السابقة كان يرتبط بحاجات الزمان فبعض الأمور لها اقتضاءات مختلفة. وهذه هي الأمور التي تقبل التغيير. ولكن يوجد مجموعة حاجات واقتضاءات ثابتة لا تتغير، ليست أموراً تقبل التغيير في الأزمنة المختلفة بل يجب حفظها وانحراف الزمان عنها دليل على فساده وبعبارة ثانية الاحتياجات الفردية والإجتماعية للبشر على قسمين، وبعضها ثابت وبعضها متغير. يجب أن نحارب في هذا الأمر على جبهتين وأمام فريقين. الفريق الأول وهم الذين لا يعتقدون بأن الحاجات متغيرة، ويفترضون أن احتياجات البشر ثابتة في كل الأزمنة. ونحن نسميهم (بالمتجمدين)، الفريق الآخر وهم الذين نسميهم (جاهلين)، وهم يعتبرون أن كل شيء قابل للتغيير، وبحسب افتراض المتجمدين، لا وجود لشيء يتغير بحسب حاجات الزمان. وفي عقيدة الجهلة لا وجود لشيء ثابت في كل الأزمنة في العالم. هذه هي أصول المطالب التي كنا نبحث حولها في الليالي السابقة.

طبقة الجهلة لديهم فرضيتان نصف فلسفيتين (لأنه لا وجود لهذا الكلام بين المفكرين، نحن نستبق الأمر ونسميهم حتى يلتفت المسلمون، وقبل أن

---

(١) سورة الروم: الآية: ٢٢.

يأخذهم الجهلة على حين غرة يكون الجواب حاضراً لديهم. يوجد فرضيتان، إذا قبلهما أحد، فيجب عليه أن يقبل كلام الجهلة بأنه لا وجود لأصل ثابت. هاتان الفرضيتان إحدهما «النسبية الأخلاقية» والأخرى «نسبية العدالة». الأخلاق مرتبطة بحالة الشخص وتنظيم الغرائز الشخصية. والعدالة مرتبطة بالنظام الاجتماعي. فرضية النسبية الأخلاقية تقول أنه لا يمكن لأية أخلاق ثابتة أن تكون موجودة إذن لا يمكن لأي مذهب أخلاقي أن يبقى قائماً للبشر أبداً وفرضية نسبية العدالة تقول أن العدالة أمر نسبي. لهذا لا يمكن لعدالة أي مذهب أن تبقى قائمة أبداً. الآن يجب أن نشرح كلا النظريتين.

أما مسألة نسبية العدالة. في البداية ما معنى كلمة «النسبية»؟ يُقال لبعض الأمور نسبية، وهي أمور، صفة أو حالة يمكن نسبتها لشيء بالقياس إلى شيء معين. مثلاً الكبر والصغر من الأمور النسبية. فإذا ما سُئلتم ما حجم الكبر وما حجم الصغر، فهل يمكنكم أن تعينوا لها حداً؟ أحياناً يقول أحدكم رأيت نعجةً كبيرةً اليوم، وإذا بالغ كثيراً يقول بحجم العجل. للنعجة حد متوسط فإذا كانت بحجم عجل عمره سنة فهذا يعني أنها ستكون كبيرة الحجم، ولكن إذا رأيتم ناقة بحجم البقرة فستقولون يا لها من ناقة صغيرة! تقولون للنعجة التي هي في حجم العجل كبيرة ولكن تقولون للناقة إذا كانت بحجم البقرة صغيرة. كيف يمكن للذي يكون بحجم العجل أن يكون كبيراً وللشيء الآخر الذي يكون بحجم البقرة صغيراً مع أن البقرة أكبر من العجل.

البعد والقرب من الأمور النسبية، أحياناً تقولون للذي يسكن في منطقة القوات الجوية (في طهران) منزلك بعيد! وأحياناً تقولون قم قريبة من طهران (تبعد عن طهران ١٤٠ ك) إذا قاسوا الأمر بمقياس بعد المنازل. فمن هنا إلى منطقة القوات الجوية يوجد مسافة بعيدة. وإذا قاسوا الأمر بمقياس بُعد المدن فسيفترضون أنَّ قم قريبة، ولهذا نقول أن القرب والبعد أمران نسبيان يعني أنه لا يمكن القول البعد بالمقدار الفلاني والقرب بالمقدار الفلاني بنحو كلي. بل يجب أن نقول البعد والقرب نسبة إلى أي شيء وبأي مقياس. هذه الأمور تختلف بحسب النسب. يقال لها أمور نسبية ولا يمكن الحكم عليها بنحو كلي يعني أنه بدون قياس أمرين وأخذ الحجم بمقياس معين، لا يمكن الحكم على

هذه المفاهيم. ولكن بعض الأمور مطلقة. طبعاً البعض ينكر هذا المطلب ويقولون لا وجود للأمر المطلق وهذا الكلام خطأ أيضاً. على كل حال بعض الأمور مطلقة مثل الأعداد والمقادير، هل يختلف عدد عشرين نسبة إلى الأشياء؟ يعني لو قلت عشرين جوزة أو قلت عشرين نجمة هل يختلف الأمر من حيث العدد؟ كلا فعددها واحد لا يختلفان من حيث الكمية. والمقادير هي هكذا، حتى أنها بالنسبة للزمان هكذا أيضاً المقادير مطلقة. مثلاً يقيسون القماش بالمتر. إذا عينوا مقدار القماش وقالوا ١/٨٠ متر أو قالوا طول الإنسان ١/٨٠ متر. هنا ١/٨٠ لا تختلف في كل مكان ولدى كل شخص. مع أنه في الكبر والصغر يوجد فرق كبير.

اتضح لنا أن بعض الأمور نسبية وبعضها الآخر مطلق.

ظهر هذا البحث في كثير من الأمور فهل الأمور نسبية أو مطلقة؟ ومن جملتها في باب نفس العلوم، نفس الحقيقة. فهل الحقيقة نسبية أم مطلقة؟ هل العلم نسبي أم مطلق؟ وإن كنا لا نريد أن ندخل في هذا البحث.

الآن نريد أن نرى هل العدالة نسبية أم مطلقة؟ إذا كانت العدالة نسبية فعندها يكون كلام أولئك الجهلة صحيحاً فالنتيجة تكون أن العدالة النسبية تختلف باختلاف المجتمعات. وتكون في كل زمان على نحو، إذن لا يمكن للعدالة أن تكون حكماً مطلقاً، وبناءً عليه فلا يمكن لأي مذهب أن يعطي حكماً مطلقاً قائلاً هذه هي العدالة ويجب إجراؤها في كل مكان وزمان، يمكنه على الأكثر أن يعطي حكم العدالة لمكانه وزمانه فقط، لا يمكن للعدالة أن تكون واحدة لكل الأزمنة ولكل الأماكن، تماماً كما أنه لا يمكن للكبر والصغر أن يكون على نحو واحد في كل الأشياء. إذا كان هذا الكلام صحيحاً وهو أن العدالة نسبية صح كلامهم، ولكن إذا لم يكن كلامهم صحيحاً وكانت العدالة مطلقة، كان كلامنا صحيحاً.

يجب علينا أن نعرف العدالة، فما هي؟ من تعريفها يمكننا أن نفهم أن العدالة من ضمن الأمور المطلقة أو النسبية؟ بحسب ما حصَّلت يمكن تعريف العدالة بطرق ثلاث. الأول أن العدالة تعني المساواة، لأنها من مادة العدل،

والعدل يعني التساوي، فأحد معاني العدالة التساوي بل إن معنى وأساس العدالة هو هذه المساواة. وقد ورد ذكر هذه المادة. بمعنى المساواة في القرآن الكريم: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ﴾ يتساوون، أحياناً نعرف العدالة بمعنى المساواة. فهل هذا صحيحاً أم لا، الجواب، ما هو مقصودنا من المساواة؟ المساواة في أي شيء؟ عرف البعض العدالة بالمساواة، ويعتبرون أن المساواة تعني إعطاء البشر حق العيش بمستوى واحد بلحاظ كل النعم، معنى المساواة يعني أن يحصل البشر على نفس نوع الطعام وأن تكون ثرواتهم متساوية، مساكنهم متشابهة، سياراتهم من نوع واحد، أن يتمتع الناس بالشيء الذي يوجب سعادتهم بنحو واحد، مثلاً المال والثروة إحدى موجبات السعادة، المنزل والحياة من موجبات السعادة، وغيره.. العدالة تعني أن يكون الناس متساوين من ناحية الأشياء التي توجب السعادة. إذا فسرنا العدالة بهذا المعنى فهذا ليس بصحيح. هذه العدالة ليست صحيحة بل هذا ظلم، ولكن لماذا؟.

لأنه أولاً لا يمكن أن تتحقق هكذا عدالة لأن بعض موجبات السعادة أشياء موجودة أمامنا، وبعضها الآخر ليس كذلك ولا يمكننا أن نساوي بينها. لأن موجبات السعادة ليست كلها ثروة وسيارة وطعام وما شابه، هذا قسم من موجبات السعادة. يقول أرسطو موجبات السعادة تسعة أشياء (أو أكثر من تسعة أشياء). ثلاثة أشياء من موجبات السعادة موجودة في البدن، وثلاثة أشياء في روح الإنسان أيضاً، وثلاثة أشياء خارج البدن والروح، يعني خارج وجود الإنسان. أما الأشياء الثلاثة الموجودة في بدن الإنسان فهي أولاً: السلامة ثانياً القدرة والقوة، ثالثاً: الجمال خصوصاً لدى المرأة. الأشياء الثلاثة التي توجب السعادة وهي في روح الإنسان. العدالة، الحكمة والعلم حيث أن العالم وغير العالم ليسا في مستوى واحد من حيث السعادة، وأخيراً الشجاعة. الشجاعة التي يقولون ليست بمعنى القدرة والتسلط بل بمعنى قوة القلب. أما الأشياء الثلاثة الموجودة خارج وجود الإنسان فليست في بدن الإنسان ولا في روحه فهي: المال والثروة، ثم المقام في المجتمع والثالثة من حيث القبيلة والعائلة، وقيمة موجبات السعادة هذه أنها ليست متساوية. إذن إذا أردنا أن نوزع العدالة يعني موجبات السعادة بين الناس بالسوية، فهذا غير ممكن في بعض الموارد. مثلاً يمكن توزيع المال والثروة وما ينتج عنهما

بالتساوي، ولكن لا يمكن في الأمور الأخرى. وعلى سبيل المثال، هل يمكن تقسيم المناصب بالسوية؟ في بلد حتى ولو كان اشتراكياً مثل الاتحاد السوفياتي أو الصين. فسيكون هناك «ماوتسي تونغ» أو «شوئن لاي». سيكون هناك رجل يتمتع بالشهرة العالمية، ولكن لا يمكن لكل الشعب أن يتمتعوا بمقامات مساوية، أو أنه لا يمكن توزيع الاحترام على السوية، لا يمكن تقسيم المحبة على السوية، هل يمكن تقسيم الأبناء؟ كلا.

يمكن رد هذا الإيراد بشكل ما وهو أن نقول المساواة في الأمور التي هي باختيار البشر على الأقل. يعني في المسائل الإقتصادية وفي كل شيء يرتبط بالجوانب الإقتصادية. ونقول أيضاً في جوابه أن هذا نفسه هو عين عدم العدالة. فهل خُلق كل البشر من حيث الإمكانات والاستعداد بالتساوي؟ هل لديهم استعداد فكري وعقلي مشابه؟ هل أن استعدادهم الفني متشابه؟ وكيف إذا كان الأمر يتعلق بالاستعداد الفكري والعقلي في أنواع العلوم حيث أنه يمكن أن لا يكون باستطاعتنا إيجاد شخصين يكونان من هذه الجهة متساويين تماماً، كما أنه لا يمكننا أن نجد شخصين متساويين من حيث الشكل الظاهري، وحتى التوأمين لا يمكننا أن نقول أن الشبه كامل فيما بينهما. وهكذا أيضاً من حيث الحالات الروحية، حتى التوأمين فليسا متشابهين من حيث الروح، أيضاً يوجد اختلاف بينهما. وهل خُلق البشر من حيث القدرة البدنية بالتساوي؟ هل خلقوا متساوين من حيث الإحساسات والعواطف؟ هل خلقوا متساوين من حيث ميولهم وأذواقهم؟ ففي أحدهم ميل للتجارة وفي الآخر للقضاء، في أحدهم حب للسياسة وفي الآخر للتعلم. خُلق البشر بالتفاوت، إذن محصول عمل الأفراد ليس متساوياً فيما بينهم، يعني أنه يوجد في أحدهم قدرة أكبر على العمل والسعي وفي الآخر أقل. في الاتحاد السوفياتي ليس لدى كل الأفراد نبوغ «خروتشوف» ومع عدم تساوي جميع الأفراد من حيث النبوغ وقدرة العمل والابتكار، هل يجب أن نجزيهم على رغم هذا التفاوت بالسوية؟ يعني إذا أرسلنا ولدين إلى المدرسة وكان أحدهما نشيطاً والآخر بليداً، فهل يمكننا أن نعطيهما نفس العلامات آخر السنة قائلين بلدنا هو بلد المساواة. ولا يقبل التفاوت؟ ولكننا نجد أن علامة الذكي عشرون علامة وعلامة الآخر خمسة،

فلنساوِ بينهما ولنقسم الفرق فنجعل علامة كل واحد اثني عشر ونصف. هذا خلاف العدالة وهو عين الظلم، أن يكون أحدهما مجداً والآخر بليداً فنعطي من محصول اجتهاد المجد إلى البليد وبغض النظر عن كون هذا مخالف للعدالة، فهو مخالف لمصلحة المجتمع. لأنه بهذا الفعل لن يصبح البليد مجداً، وسيصبح المجد بليداً، لأنه عندما أعمل ويعطى محصول عملي للبليد، فلا فرق عندها بين أن أعمل وأن لا أعمل، ولست مجنوناً كي أعمل! قد تكون قدرة ابتكار الفرد أفضل من الآخر، فيكون شخص ما قادراً على الاختراع والآخر ليس كذلك، لو أعطينا للقادر على الاختراع نفس حصة غير القادر، المال الذي يعطى له مساو للذي يعطى للآخر، وحتى في المعرفة والشهرة التي هي أجرة أخرى لا يُذكر اسم الفرد الذي أنتج بل يُقال هذا نتاج المجتمع، عندها لا يتحرك ذوق هذا الفرد كي يسعى للاختراع. إنما يتحرك الفرد للاختراع والابتكار حتى يسجل ذلك باسمه في التاريخ. ولهذا لم تتجرأ البشرية للغوص في المساواة إلى هذه الدرجة.

بناءً عليه إذا أخذنا العدالة على أنها مساواة والمساواة على أنها مساواة البشر في الأجور والنعم، فهذا لا يمكن أن يحدث، وهو ثانياً ظلم وتجاوز وليست عدالة، وثالثاً يسبب الضياع للمجتمع لأنه يوجد تفاوت في الطبيعة بين الأفراد.

الآن يمكن أن تسألوا سؤالاً آخراً، فتقولون لماذا لم يتساو البشر في الخلقة؟ لماذا لم يعدل الله بالأصل (والعياذ بالله) بحيث خلق جميع البشر متساوين؟ متساوين في الشكل، في الهيئة، في اللون، في الاستعداد، في الذوق، ليكونوا مثل الأجناس المصنوعة تماماً، مثل المصابيح حيث تخرج من المصنع والواحدة كالثانية تماماً.

يظهر الكمال من الاختلاف، هذا الاختلاف هو الذي أوجد الحركة. فلو كنا أنا وأنتم على نفس الشكل، والفكر، والاستعداد، والذوق، لكنت أقوم بنفس العمل الذي تقومون به، ولكنتم تقومون بنفس العمل الذي أقوم به، ولكان شكلي وقيافتي نفس أشكالكم وقيافاتكم، ولكانت أشكالكم وقيافتكم مثل ما لدي، كل ما لدي لديكم وكل ما لديكم لدي، فما الذي أفعله هنا، وما الذي تفعلونه أنتم؟

أصلاً لماذا عملتم بالتجارة، وعملت أنا على تحصيل العلم؟ لكنا ذهبنا جميعاً من طريق واحد. سبب ذلك الاختلاف والتفاوت. وهذا الاختلاف والتفاوت، ليس نقصاً ولا كمالاً، لا يمكن أن نقول الأول ناقص والآخر كامل، كل واحد كامل في طريقه، ولكننا جميعاً ناقصون. المجتمع كامل، المجموع كامل، نحتاج لكل من الجفن والنظر، يجب أن يكون النظر مستقيماً والجفن معوجاً، لو كان النظر معوجاً كالجفن لكان سيئاً، ولو كان الجفن مستقيماً كالنظر لكان سيئاً. إعوجاج الجفن مطلوب واستقامة النظر مطلوبة.

نتيجة للحركة يظهر السكون، بدون أن يكون أحد جاهلاً بالشيء والآخر عالماً به لا يمكن أن تحدث عملية التعلم والتعليم. وهذا الذي سبب انجذاب الفرد نحو الآخر. سبب أن أفراد البشر يجذبون بعضهم البعض ولا يدفعون هو هذا. لو كان الجميع متساوين لما أمكن لأفراد المجتمع أن يجذبوا الآخرين. تماماً كما في الحجر حيث لا يجذب الصخر، الصخر الآخر، وبحسب المصطلح لا يجتمعون سوياً، لو كان لدى أفراد البشر ما لدى الآخرين، لما أمكن للواحد أن يجذب الآخر. هذا الاختلاف الموجود بين الرجال والنساء وبين النساء فيما بينهن وبين الرجال فيما بينهم، هو تدبير عظيم في الخلقة حتى يشكل المحيط العائلي الحميم، حتى يتخذ الرجل لنفسه زوجة، وحتى تتخذ الزوجة لنفسها زوجاً، فتتم قوانين تشكيل العائلة، لأن لدى الرجل أشياء غير موجودة لدى المرأة، ولدى المرأة أشياء غير موجودة لدى الرجال، يتم هذا التجاذب فيما بينهم. النساء لا يجذبن بعضهن البعض، والرجال لا يجذبون بعضهم، ولكن النساء يجذبن الرجال والرجال يجذبون النساء، وعلة ذلك هذا الاختلاف، إذن لا تتخيلوهم (النساء والرجال) متساوين في الخلقة.

يعتبر القرآن هذا الاختلاف أحد آيات قدرة الله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾[1] المجتمع هو هكذا: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾[2] والحديث الذي يحدثنا عن هذا: «اختلاف

(١) سورة الروم: الآية: ٢٢.
(٢) سورة البقرة: الآية: ٢١٣.

أمتي رحمة» وهو موجود في بعض الروايات ولا يقصد الحرب، بل التفاوت. التفاوت فيما بينهم رحمة.

إذن إذا أردنا أن نعرف العدالة بمعنى المساواة، وافترضنا المساواة مساواة في المواهب الإجتماعية، فهذا خطأ ولكن يمكننا تفسير العدالة بمعنى آخر، فإذا حصل انتباه لهذا، استطعنا أن نقول هذا أيضاً مساواة، ولكن مساواة بشكل آخر. المعنى الذي فسر به القدماء العدالة هو: «إعطاء كل ذي حق حقه»، وكل شخص جاء إلى الدنيا في أصل الخلقة بلياقة خاصة، ومن هنا تنشأ الحقوق، يعني من البناء الذاتي للأشياء، علينا أن نطالع كل شيء بذاته، وبعدها نتبين ما هو اللائق به، وما هو الاستعداد الموجود فيه، يعني ماذا تقتضي طبيعته؟ ففي بدن الإنسان مثلاً، للعين حق، ولليد حق آخر. فإذا أعطينا حق العين لليد، فلن نكون بذلك قد تركنا خدمة اليد فقط بل نكون قد عطلناها عن العمل أيضاً كل شيء له حق ومنشأ نفس الخلقة. عندما يذهب ولدان إلى المدرسة أحدهما يستحق علامة عشرين، والآخر يستحق خمسة، إذا أعطينا الأول أقل من عشرين فقد ظلمناه، وإذا أعطينا الثاني أكثر من خمسة فقد ظلمناه أيضاً.

ومن باب المثال لو سألنا الذين يتحدثون عن العدالة والمساواة والاشتراكية، لماذا أصبح زيد من بين الملايين رئيساً للوزراء، يقولون، كان لائقاً بذلك، كان في البداية عاملاً عادياً فاشترك في انتخابات النقابة وفاز وبعدها شارك في هيئة أعلى وفاز وهكذا اجتاز سلسلة مراتب ولأنه كان لائقاً وجديراً وصل إلى رئاسة الوزراء. وهذا عين العدالة، إذن يتضح أن اللياقة هي الأساس. طبعاً إذا كان لدى الواحد لياقة وليس لدى الآخر مثلها، فإذا ما أعطينا ما يجب إعطاؤه لمن لديه لياقة ولمن ليس لديه ذلك نكون غير عادلين. ولهذا خلق الله الأقاليم السبع وأعطى كل واحد ما يستحق.

هذا هو معنى العدالة. المساواة يمكن أن تجد معنى في القانون، يعني أن ينظر القانون إلى الأفراد بعين واحدة، وأن لا يبعض بين الأفراد بل يراعي

الاستحقاق. وبعبارة ثانية، البشر المتساوون من حيث الخلقة في الشروط. يجب أن يتعامل القانون معهم بالمساواة. أما الأشخاص غير المتساويين في الشروط، فيجب أن لا يتعامل القانون معهم بأسلوب واحد، يجب أن يتعامل معهم بحسب شروطهم. هذا هو المعنى الثاني للعدالة. ويوجد معنى ثالث، سأذكره غداً ليلاً. وهنا أنهي كلامي.

مفهوم العدالة ورد نظرية نسبية العدالة

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[١].

إن مسألة «نسبية العدالة» مرتبطة بأساس خاتمية الدين وأبديته، لأن الدين يقول: العدالة هدف من أهداف الأنبياء. إذا كانت العدالة في كل زمان على نحو مختلف، فأي قانون يمكنه أن يكون أبدياً؟ لهذا نحن مجبرون بأن نذكر معنى النسبية أولاً، ومن ثم معنى العدالة حتى نرى هل هو صحيح ما ذكروه وهو أن العدالة أمر نسبي أم لا؟ حول تعريفات العدالة وصلنا إلى هنا وهو أن البعض ذكر أن العدالة هي مراعاة التوازن في المجتمع، يعني كل حالة تكون في مصلحة المجتمع ويمكنها أن تحفظ المجتمع بشكل أفضل وتتقدم به. ولديهم كلام خاص حول مسألة الحقوق، فالحق للمجتمع فقط، ولا معنى لمراعاة حقوق الأفراد، ليس الحق ملكاً لشخص، وليس من حق للفرد. يقول أحد المفكرين، الحق للمجتمع والتكليف للأفراد. يجب على الأفراد أن يعملوا بالتكليف، هم مكلفون، ولديهم واجبات، أما المجتمع فهو صاحب الحقوق. الآن نريد أن نرى هل حقاً هذا المطلب صحيح أم لا؟.

يوجد خطبة في نهج البلاغة ويبدو أن الإمام علي عليه السلام كان قد ألقاها في أول خلافته. هذه الخطبة تتعرض للحق وللحقوق، وهي خطبة قيمة جداً ومليئة بالمعاني والعبر، إحدى جملها: هذه الجملة، وهي معروفة نسبياً: «الحق أوسع

---

(١) سورة الأعراف: الآية: ٣٤.

الأشياء في التواصف وأضيقها في التناصف». عندما يريد الذي ينادي بالحق أن ينزل إلى ساحة العمل فإنه لا يطيق ذلك، وبعده يوجد جملة أخرى: «لا يجري لأحد إلا جرى عليه ولا يجرى عليه إلا جرى له حق»، يعني أنه لكل فرد حقاً على الآخرين، وفي المقابل للآخرين عليه حق، لا يمكنكم أن تجدوا أحداً له حق على الآخرين وليس لهم عليه حق، كما أنه لا يمكنكم أن تجدوا أحداً هو مسؤول فقط وعليه حق دون أن يكون له حق على الآخرين. يعني أن الحق متقابل، وهو من الأمور التي تجري على شخص إذا كان عليه أيضاً. يعني أنه حتماً لا يمكن لأحد أن يكون ذوي حق إلا إذا كان الآخرون ذوي حقوق عليه.

هذه، مسألة الحق والتكليف ورد النظرية التي قال بها البعض وهي أن للمجتمع حقاً على الأفراد، ولكن الأفراد ليس لهم إلا أن يؤدوا وظائفهم، أي أن الحق يتعلق بالأفراد (ومعناه التكليف) ولكن ليس للأفراد حق على المجتمع. يقول أمير المؤمنين عليه السلام: الأمر ليس كذلك، فلا يجري لأحد إلا جرى عليه. وبعد ذلك يقول عليه السلام: «ولو كان لأحد أن يجرى له ولا يجرى عليه لكان ذلك خالصاً لله سبحانه»[1] وهذا مطلب صحيح جداً. وعلة أن الحق ليس متقابلاً في مورد الله تعالى، هو أن الحق الذي لله على الأفراد يختلف عن الحق الذي للآخرين. الحق الذي للآخرين معناه أنهم يحصلون على منفعة، أما الحق الذي لله فليس معناه أنه ينتفع. معناه أن الآخرين مسؤولون أمام الله ولديهم واجبات فقط. ولا يمكن لأحد أن يكون له حق على الله. عقولنا أصغر من أن تصدق بأن لأحد حقاً عند الله وحتى خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله. يعني أنه لا يمكن لأحد أن يصبح دائناً لله، ليس من أحد يمكنه أن يصبح دائناً لله ولو بمقدار قلم حتى لو أدى عبادة الثقلين. هل يمكن لأحد أن يصبح ذا حق على الله ليغدو دائناً له، بحيث أنه إذا لم يعطه الله حقه فهذا يعني أنه ضيع له حقه وظلمه؟ كلا، لا يمكن لأحد أن يكون كذلك.

حتماً قرأتم مضمون بعض الأدعية: «إلهي عاملنا بفضلك ولا تعاملنا

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٢١٤.

بعدلك»، أي بصفحك وبمغفرتك. ما تعطينا إياه فهو جود وكرم. نحن نطلب منك الجود والكرم فقط، إلهي لا تعاملنا بعدلك، العدل يعني مراعاة الاستحقاقات، مراعاة الحقوق، إلهي إن أردت أن تراعي حقوقنا فهذا يعني أنه لن يبقى لنا شيء، إذا أراد الخادم أن ينفصل عن البيت الذي خدمه يقول: سيدي أعطني حقوقي. يمكن أن تظهر حقوق متبادلة بين طرفين ولكن لا يمكن لأحد أن يصبح ذا حق على الله حتى ولو عبده عبادة الثقلين، ولو كان من حيث خلوص النية في أعلى الحدود، ولو كان من قيل فيه: «ضربة علي يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين»، فلن يكون ذا حق على الله لأن العبد ليس عنده شيء من نفسه، إذا قسنا العباد مع بعضهم فلهذا شيء ولذاك شيء آخر، ولكن إذا أخذنا العبد في مقابل الله، فلا يوجد لعبد شيء من نفسه، وما عنده منه تعالى.

وهنا أضرب لكم مثلاً صغيراً، لدى والدِ ولدان، يشتري لأحدهما حذاءً، ويشتري للآخر حذاءً، يشتري لباساً للأول ويشتري لباساً للآخر. يعطي مالاً للأول ويعطي مالاً للثاني، عندما يقفان أمام بعضهما البعض يمكنهما تعيين حدود، يقول الأول هذه السترة لي وليست لك، ويكون كلامه صحيحاً لأن أباه اشتراها له، وهكذا فالسترة الثانية للثاني وليست للأول، لأن أباه اشتراها له لا للأول، يعني أنه يمكن لهما أن يضيعا حدود ما بينهما. ولكن هل يمكنهما أن يضعا حدوداً مع والدهما، فيقول أحدهما: ليست هذه السترة لك، إنها لي؟ هذا الأمر وبحسب وجهة نظر الآخرين مضحك. عند الذين يعرفون ما هي نسبة الأب للولدين هذا الأمر مضحك، فكل ما لديك هو من والدك، نعم نتيجة النسبة للولد أولوية على الآخرين في ما هو ملك الوالد، لا أن المال هو للابن وليس للوالد.

ونسبة العبد إلى الله أقوى وأشد بدرجات لا نهاية لها من نسبة الابن إلى الأب. يعني أن كل ما لدى العبد أعم من القوى البدنية والقوى الروحية وفي نفس الوقت التي هي للعبد فهي لله، وصلته من الله. لو كان عمل الإنسان هو شكر الله فقط فهل يمكنه ذلك؟ يستحيل على العبد أن يشكر ربه. إذا أحسن إنسان لكم، فيمكنكم أن تشكروه سواء بالعمل أو باللسان، لأن إحسانه عمل

واحد، الشكر لكم. ولكن إذا شكر الإنسان في مقابل خالقه، فنفس هذا الشكر هو توفيق إلهي ويحتاج إلى شكر. إذا أراد الإنسان أن يشكر ربه على كل نعمة، فإن الشكر نعمة أيضاً. فكل قول: «الشكر لك» يحتاج إلى شكر آخر. ولهذا يعجز البشر عن شكره. ومن أين سيجد الفرصة لشكر نعمته؟ فكيف إذا كان الأمر يتعلق بأن يكون قد أدى وظيفته من الشكر، وأدى عملاً أخراً إضافياً يصبح به دائناً.

يقول سعدي: «منة من الله عزّ وجلّ أن طاعته توجب قربه، وشكره مزيد من النعمة»، وقول الإمام عليه السلام الذي ذكرته وهو أن الإنسان عاجز عن شكر ربه، لأنه كلما شكره احتاج لشكره على توفيقه للشكر، وليس الإنسان بقادرٍ على شكره على نعمة الشكر فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالنفس (حسب قول سعدي).

يقول الإمام زين العابدين عليه السلام في دعاء أبي حمزة الثمالي مخاطباً ربه: «أفبلساني هذا الكال أشكرك» عليكم أن تلفتوا أنه قيل فيه: «كان يصلي عامة الليل» وعندما كان يحين وقت السحر كان يقرأ هذا الدعاء، وهذا الدعاء دليل على عظمة لسان هذا الإنسان، هو دليل على بلاغة هذا اللسان ومع هذا يخاطب ربه به ويقول: «أفبلساني هذا الكال أشكرك»؟! ولهذا يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كان لأحد أن يجرى له ولا يجرى عليه لكان ذلك خالصاً لله سبحانه» ثم يقول عليه السلام: «قد كان لي علكيم حقاً بولاية أمركم ولكم على مثل الذي لي عليكم» ذكر هذه المقدمة كي لا يتخيل أحد أن للوالي حق على الناس وليس لهم عليه حق.

عندما يطالع الإنسان كلام بعض الذين يطالعون فلسفات الحقوق يجد أن لديهم أفكار متناقضة ومشتتة. بعضهم مقتنع أن للوالي حق على الناس ولكن ليس للناس عليه حق. وقد وجد هذا الاعتقاد أنصاراً كثيرين وسط الفلاسفة الأوروبيين. وقد كان هذا الكلام رائجاً بصورة كبيرة في إيران القديمة. يقول أمير المؤمنين عليه السلام: ليس هذا بصحيح، فالقانون الكلي يشمل الحاكم والرعية، إذ أن الحقوق متقابلة. الحق الذي للحاكم على الرعية هو أن يرى ما هو في

مصلحتهم ويسعى لتحقيقه، وبعد ذلك يقول جملة عجيبة وهي لا يستقيم الحاكم إلا باستقامة الرعية، ولا يستقيم أمر الرعية إلا باستقامة الحاكم، إذن لا صحة لهذا المطلب بالنسبة للمجتمع والفرد بأن يكون حقه من جهة، والتكليف من جهة ثانية. كلا ليس الأمر هكذا، أينما وجد الحق في الدنيا، وجد التكليف أيضاً.

كنا قد وعدنا أن نبين هذه الليلة رأي الإسلام في باب حقوق الفرد والمجتمع، كي نرى هل للفرد حق أم للمجتمع بحسب وجهة نظر الإسلام، أو أن للاثنين حقاً؟ بحسب وجهة نظر الإسلام كلاهما له حق فللفرد حق وللمجتمع حق أيضاً. لماذا؟ ذكرت لكم بالأمس أن الذين يؤمنون بأصالة الفرد يقولون: المجتمع شيء اعتباري. والذين يؤمنون بأصالة المجتمع يقولون: الأصالة للمجتمع، والفرد اعتباري. كلا الرأيين غير صحيحين، فللفرد أصالة وللمجتمع أيضاً، لماذا؟ عبرنا ليلة البارحة عن كلام المؤمنين بأصالة الفرد والذين يقولون: المجتمع أمر اعتباري، بأن لا وجود للمجتمع[1]. ماذا يعني هذا؟ لا وجود للأمراء؟ بل لهم وجود فهم يسيرون، يأكلون، يتكلمون. يقولون: ليس المجتمع بشيء، بل هو نفس الأفراد. نحن نسمي مجموعة أفراد تسكن في مكان واحد (مجموعة) وإلا فلا وجود لشيء يسمى مجموعة. لا وجود للمجموع أبداً. إذن فالمجتمع أمر اعتباري.

يوجد مسألة فقهية لا تزال مورد خلاف بين فقهائنا وهو هل تتملك الدولة أم لا؟ والبحث هو هل ما للدولة هو ملك شرعي لها أم لا؟ هل للدولة صلاحية التملك أم لا؟ يعني إذا قامت الدولة بعمل مشروع، فهل تصبح هي مالكاً شرعياً أم لا؟ هل تتملك الدولة إذا تاجرت وقامت بأعمال عامة مثل الفرد؟ مثلاً: البريد والاتصالات. مثلاً إذا أردتم إرسال رسالة فأنتم تضعون عليها طابع بريدي قيمته ريالين وتضعونه في الصندوق، وهنا تؤدي الدولة عنكم عملاً. وعملها أن تنقل، رسائلكم من منطقة إلى أخرى. لو كانت مؤسسة أخرى تقوم بهذا العمل يعني لو أعلنت مؤسسة خاصة عن استعدادها لنقل

---

(١) يبدو أنه كان يوجد جلسة أخرى قبل هذه الجلسة ولكن لم نحصل على متن كلام الاستاذ الشهيد.

رسائلكم مقابل أربع ريالات (مع عدم وجود بريد خاص بالدولة) لكانت هذه المعاملة شرعية حتماً. الآن لو قامت الدولة بهذا العمل فهل هذا صحيح أم لا؟ آراء الفقهاء في هذه المسألة مختلفة. الكثير من الفقهاء ولعل أكثرهم يقولون أن الدولة تتملك، يعني أن لديها صلاحية التملك. إذا كان لدى الدولة مال حلال يمكنها أن تعمل كالفرد، والمال الذي ينتج عن هذا العمل هو ملك للدولة ويحرم التصرف فيه. أما المال الذي تحصل عليه الدولة من طرق غير مشروعة فهو غير مشروع.

ويوجد فتوى أخرى في باب المعاملات تقول إذا قام شيء كلي بمعاملة، كانت معاملته صحيحة، ولو كان المال الذي يؤديه حراماً. مثلاً لو كان لدى شخص مال حرام، ولكنه يقوم بمعاملة دون أن يُدخل عين المال، مثلاً يريد أن يشتري منزلاً ولديه مال حرام ولكنه لا يظهر هذا المال للبائع قائلاً: اشتري منزلك إزاء هذا المال الموجود أمامك ـ هنا تكون المعاملة باطلة ـ بل يتم المعاملة بصورة كلية، يعني أنه لا يظهر المال فيقول: اشتري منزلك بعشرين ألف تومان وأعطيك المال غداً، ولا يحدد مالاً معيناً، تنعقد المعاملة على عشرين ألف تومان ويكون المال في ذمة المشتري، وهنا على المشتري أن يؤمن المبلغ من مال حلال ليفي دينه. ولكنه لا يفعل هذا الفعل بل يسدد الدين من المال الحرام. هنا طبعاً لم يُسدد الدين ولكنه أصبح مالكاً للمنزل. هذا ما يفتي به سائر العلماء إلا ـ بحسب ما سمعت ـ المرحوم الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري.

ولو ضممنا هذه الفتوى الأخرى بحيث تمت المعاملة بصورة كلية، ولو في مقام آداء ثمن المبيع استفاد من المال الحرام، كانت المعاملة صحيحة، وبعد ذلك إذا جاءت الدولة واشترت السكة الحديدية والخشب وغرف القطار وغيره من اللوازم بصورة كلية من البائع، كان الثمن في ذمة الدولة وعليها أداؤه ولو افترضنا أنها أدته من المال الحرام، كانت المعاملة صحيحة. بناءً عليها تصبح الدولة مالكاً شرعياً لما اشترته. وعندما تصبح كذلك يجب أن تتعاملوا معها على أساس كونها مالكاً شرعياً. وعندها تصبح السرقة، الغش (وأي غش) مخالفاً للشرع، يعني لو كان لديكم خمس كيلوات وزن إضافي وأخفيتموه،

وكنتم مديونين تماماً كما لو أنكم مديونين لشخص معين، إذا أعلنت أنها تنقل من كان عمره أقل من اثنتي عشرة سنة مجاناً، والأكبر يجب أن يدفع، فإذا ما قال أحدكم عمر ابني أحد عشرة عاماً وكان عمره اثني عشر عاماً، فبغض النظر عن أنه كذب وارتكب حراماً فهو مدين للدولة.

هذه المسألة أي (هل الدولة مالك شرعي أم لا) مسألة فقهية قريبة جداً من بحثنا الذي هو مسألة فلسفية واجتماعية، بحسب نظره أن للفرد وجوداً وأن المجتمع أمر اعتباري، ولكون الاعتباري غير موجود أصلاً، فالملكية للمجتمع خطأ أيضاً. ولكن الحق مع أولئك الذين يقولون أن للمجتمع وجوداً وله صلاحية للتملك أيضاً حيث يتملك عن طريق مشروع. نحن لسنا الآن في صدد بحث هذه المسألة الفقهية وهي هل تتملك الدولة أم لا. كانت مسألة طفيلية عرضناها.

الآن فلنر لماذا يوجد للمجتمع وجود؟.

القول بأن المجتمع هو عبارة عن مجموعة أفراد ليس صحيحاً، المجتمع أكثر من مجموع الأفراد. هنا يجب أن أوضح أمراً. يمكن أن تكونوا قد قرأتم في المدارس أنه يوجد فرق بين المخلوط والمركب. فالمخلوط هو مجموع أمور وضعت بجنب بعضها البعض وليست أكثر من هذا. كأن تخلطوا كمية من الحمص مع كمية من اللوبياء، وهنا يبقى الحمص على حالته وتبقى اللوبياء على حالتها، اختلطوا ببعض فقط، والهواء أمر مخلوط لأنه يُقال أنه عبارة عن أوكسجين موجود بقرب الأزوت. ولكن المركب غير هذا. فهو يتشكل عندما نضع عنصرين أو ثلاثة بقرب بعضهم البعض فيحصل بينهم تأثير وتأثر فينتج عنهم شيء آخر، مثلاً: الماء هو مركب لأنه يتألف من غازين هما الأوكسجين والهيدروجين، فعندما نضع هذين العنصرين بجانب بعضهما البعض يظهر مائع له خاصية مغايرة لخاصية كليهما. والمركبات في هذا العالم كثيرة. علم الكيمياء هو علم المركبات.

الآن هل أن أفراد الإنسان الذين يعيشون متقاربين هم من المخلوطات أم هم من المركبات؟ إنهم مثل المركبات، يعني أنهم أقرب إلى المركبات منهم

إلى المخلوطات. لماذا؟! لو وضعنا مئة ألف صخرة بقرب بعضها البعض لمدة مئة ألف سنة في الصحراء، فلن يحدث أي تأثير أو تأثر فيما بينها، ولو زرعنا مئة ألف شجرة في غابة فكأن كل شجرة تحيا لوحدها، يعني أن كل شجرة لا هم لها إلا الماء والأرض والنور والحرارة. ولكن أفراد الإنسان يكتسبون شخصياتهم من بعضهم البعض، يعني أنا وأنتم الجالسون هنا أخذنا شخصياتنا من المجتمع، والمجتمع أخذ مما لدينا. نحن جالسون هنا الآن بإحساسات خاصة، وبعقائد وأفكار خاصة. صحيح أن لدينا إرادة وعقلاً، ننتخب ونحن غير مجبرين ولكن ما لدينا هو من المجتمع، أنتم الجالسون هنا لديكم خُلق خاص نظيف، وخُلقكم أنكم أناس صادقون. من أين لكم هذا الصدق؟ إذا فكرتم جيداً ستجدون أنه من المجتمع. أنتم تؤمنون بالإسلام، أين وجدتموه؟ هل أعطتكم الأرض إياه؟ هل أعطاكم إياه الهواء أو الماء؟ أو أن المجتمع هو الذي أعطاكم هذه العقيدة؟ طبعاً أخذتم ذلك من المجتمع. المجتمع ليس كالمخلوط. طبيعي أنه ليس لدينا شدة التركيب كما في المثال الذي ذكرناه للماء، ولكن شبيه بالمركبات.

المجتمع يؤثر بالفرد والفرد يؤثر بالمجتمع. في الحقيقة أن مجموع المجتمع واحد. لديه روح وعمر. هذا مطلب عجيب والذي استنبطه بشكل جيد هو العلامة الطباطبائي (قده). استنبط بوضوح أن القرآن يقول بوجود شخصية للمجتمع، وحتى أن له عمر: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1] يقول بوجود مرض وسلامة للمجتمع، يقول بوجود سعادة وشقاء له، يقول بأنه شريك في المسؤولية، أحياناً يسأل البعض لماذا يعذب الله القلة الصالحة في مجتمع ظالم؟ لا يعلمون أن لأفراد المجتمع حكم الجسد الواحد. عندما يظهر السرطان في عضو من البدن لا يمكن للأعضاء الأخرى أن تقول: لماذا يجب أن نموت نحن؟ بسبب ذلك أنكم متصلون ولكم أساس واحد، بدليل أنكم تستفيدون من سعادته، وبدليل أنكم تتضررون لسوء حظه في المجتمع. تلك الدنيا هي دنيا الانفصال فقط. ولكن أفراد المجتمع

(١) سورة الأعراف: الآية: ٣٤.

في هذه الدنيا متصلون حقاً، وواقعاً هم شركاء في الأفراح والأتراح، هم شركاء في عذاب وسعادة بعضهم البعض، الدنيا امتياز لتلك الدنيا: ﴿وَٱمْتَٰزُواْ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ﴾[1] أما في هذه الدنيا فلا يوجد حديث «فامتازوا». القاعدة العلمية توجب أن ينجر الفساد إلى الأفراد الآخرين إذا فسد جزء من المجتمع إلى درجة كبيرة، ليشمل السالم وغير السالم، يحرق الرطب واليابس في هذه الدنيا، ولكن اليابس (الذي هو صالح للاشتعال) يكون قد نال ذلك كعذاب إلهي ويمكن أن يستمر فيما بعد، ولكنه مصيبة وبلاء على الذين لا يستحقونه، ويعطون في مقابله أجراً، على كل حال لا تقبل هذه الدنيا التفكيك.

إذن لكون المجتمع له وجود لأن للتركيب وجوداً، ولكون المجتمع واحداً، ولأن للمجتمع مسيراً وسبيلاً، تكاملاً، عمراً، حياةً وموتاً، ولا يمكنه أن لا يكون كذلك، إذن للمجتمع حقوق. وكلام المؤمنين بأصالة الفرد الذين يعتبرون المجتمع أمراً اعتبارياً لا أساس له من الصحة، فلدينا آية في القرآن الكريم: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[2] أي أن للنبي على المؤمنين حقاً، وهو أولى من حق المؤمنين على المؤمنين. يعني أنكم مالكون لأنفسكم، مالكون لثرواتكم، مالكون لاحترامكم وكراماتكم، ولكن للنبي ﷺ ملكية على أنفسكم وأموالكم وكراماتكم أقوى من مالكيتكم لأنفسكم. لماذا لأنكم لستم مالكين لأنفسكم وثرواتكم بحيث يمكنكم التصرف فيها حيثما شئتم، حتى أنكم لستم مالكين لحقيقة أنفسكم. في الحديث أن عرض المؤمن ليس تحت تصرفه. ولكن النبي ﷺ مالك لنفوس المؤمنين أيضاً. يعني يستطيع التضحية بنفوس المؤمنين حيث يرى ذلك ضرورياً. أما ما معنى أن يكون للنبي ﷺ أولوية على المؤمنين من أنفسهم؟ لماذا له هذا الحق ولمصلحة من هو؟ وعلى من؟ هذا الحق الذي جعله الله تعالى للنبي ﷺ لمصلحة من هو؟ هل هو لمصلحة النبي ﷺ؟ أيعني أن الله تعالى جعل هذا الحق للنبي ﷺ على المؤمنين ليضحي بهم في سبيل نفسه؟ كلا، جعل الله تعالى هذا الحق للنبي ﷺ لكونه

---

(١) سورة يٰس: الآية: ٥٩.

(٢) سورة الأحزاب: الآية: ٦.

ولياً لأمر المسلمين، لجهة كونه زعيم المجتمع الإسلامي، ولكونه عارفاً بصورة كاملة بمصلحة المجتمع، أعطاه الله تعالى هذا الحق ليضحي بالفرد في سبيل المجتمع عندما يرى المصلحة في ذلك. لم يتحدث أحد بأن هذا الحق هو لمصلحة النبي ﷺ الشخصية. هذا لا معنى له. أولاً، لأن النبي ﷺ وبحسب شخصه لم يكن محتاجاً للناس، كي يضحي بالناس في سبيل حياته الشخصية. وثانياً لأنه لم يتحدث أحد بهذا الأمر.

هل الحق الذي هو للنبي هو لشخصه فقط؟ كلا. ينتقل هذا الحق إلى الإمام أيضاً. يعني أن الإمام عليه السلام يصبح بعد النبي قائداً للمجتمع الإسلامي، وينتقل الحق إليه. الآن هل ينحصر هذا الحق بالنبي والإمام أم ينتقل لمن يحكم حكماً شرعياً إلهياً نيابةً عن النبي والإمام؟ نعم ينتقل هذا الحق إليه أيضاً. هذا كله دليل على أن الإسلام يعتبر أن هناك حقاً للمجتمع، لأنه يقول بأصالة المجتمع، لأنه يقول بحياة المجتمع. وواقعاً للمجتمع وحدة وليس اعتباراً مطلقاً.

أحياناً تُطرح مسائل يصعب حلها بحسب النظريات الفلسفية للآخرين. مثلاً أسألكم الآن هل للجيل اللاحق حق على الجيل السابق أم لا؟ نحن الآن جيل موجود، وسيأتي جيل في المستقبل وهو ليس موجوداً في هذه الساعة، فهل لدينا مسؤولية تجاهه أم لا؟ إذا قلتم نعم فهذا يعني أن للأجيال اللاحقة حق علينا، للأجيال التي لم تولد ولم تخرج إلى الحياة بعد حق علينا نحن الموجودون الآن. وإذا قلتم لا ليس لهم أي حق علينا، إذن ما معنى هذا الكلام الذي تنطق به شعوب الدنيا الآن بأننا مسؤولون عن الأجيال اللاحقة؟ ما هو معنى هذا الكلام؟ أنا أسأل الذين يسنون الأنظمة والقوانين على غير الأسس الإلهية، ما هو معنى هذا الكلام الذي تنطقون به (لدينا مسؤولية تجاه الأجيال اللاحقة)؟ ما معنى أن للجيل القادم حقاً علينا؟ لم يخرج إلى الدنيا بعد، فمن أين له هذا الحق، ما هو منشأ هذا الكلام؟ الكل يعتقد أن كل جيل لديه مسؤولية تجاه الأجيال اللاحقة. أحياناً يتحدث البعض قائلين، ما هو معنى المسؤولية؟! ليس لدينا مسؤولية تجاه الأجيال اللاحقة كأبي العلاء المعري الذي يقول: أصلاً لماذا نأتي بالأجيال اللاحقة؟ ذنبنا أننا نحضرهم إلى

الوجود يقول: الحياة لغو، شر. لهذا فكل من يفعل فعلاً ويجلب جيلاً آخراً، يكون قد ارتكب في حقه جناية. والخيام يقول ما يقارب هذا الكلام. لم يتزوج أبو العلاء في حياته، وأوصى أن يكتبوا على قبره هذه الجملة: هذا ما جناه أبي علي وما جنيت على أحد. إذن فالبعض يعتبر أن إنجاب الأولاد جريمة. هنا يصبح الكلام عن تحمل المسؤولية تجاه الجيل اللاحق. والحديث عن إعداد الظروف والعوامل المساعدة لهم خطأً. أما الذي يقول: لدينا مسؤولية تجاه الجيل اللاحق، يجب أن يوضح لنا، ما هو هذا الحق؟.

الحقوق تنشأ من أن للدنيا إلهاً وهي تجري نحو غاية وهدف، يعني أن الخلقة تتقدم نحو هدف. لو كانت الدنيا عن صدفة، لكان كل الكلام خطأً. فمن جهة هم يقولون أن الدنيا وجدت بالصدفة، وأن البشر وجدوا من خلال متغيرات حدثت بالصدفة، وإذا ما سألناهم هل الخلقة والطبيعة تتقدم نحو هدف؟ يقولون لا، وما هو معنى الهدف أصلاً؟ أساساً لا وجود للعلة الغائية في الدنيا. ومن جهة ثانية يقولون: نحن مسؤولون تجاه الأجيال اللاحقة، مع أن المسؤولية تجاه الأجيال القادمة والكلام من هذا القبيل منشأه الاعتقاد بوجود نظام حكيم في الدنيا وأن الخلقة تتوجه نحو أهدافها، على هذا الأساس لأن الدنيا تتقدم نحو أهدافها، فنفس الخلقة هي التي أوجدت الخلقة. وعندها يكون لدينا مسؤولية مقابل الخلقة. الخلقة تقول لنا، لنفس السبب الذي يوجد لديك جهاز تناسلي، ولنفس السبب الذي كان قبل رغبة طبيعية (تجاه الجنس الآخر)، فقد صنعتك ليأتي من بعدك جيل جديد، يعني أنني حملتك حقاً للجيل القادم. وإلا إذا لم يكن هذا المطلب موجوداً فليس من معنى للكلام القائل: للجيل القادم حق علينا؟!.

وبغض النظر عن الجيل القادم، فلأتحدث عن الجيل الحاضر، إذا نظرنا إلى الأب والابن الصغير، اسأل هل للولد حق على والده أم لا؟ هل يمكنكم أن تجدوا أحداً في الدنيا يدعي أن ليس للولد حق على أبيه وأمه؟ الجميع يقول: ما دمت قد أنجبت هذا الطفل فيجب عليك تربيته. إذن للولد حق. وبعد ذلك يُطرح هذا السؤال: من أين ينشأ حق الولد؟ هل لدينا من جواب غير أن جهاز الخلقة قد ربط الأفراد، وهذا حق جعله خالق العالم عند الخلقة على

الأفراد فيما بينهم؟ وكأن الله يقول لنفس السبب الذي جعلت فيك عاطفة الأبوة وفي زوجتك عاطفة الأمومة، يوجد أولوية بينك وبين هذا الولد. وبالنتيجة للولد حق عليك، جعله الله ذلك منذ بدء الخلقة.

بناءً عليه فللمجتمع بصورة كلية حق.

أما تلك الفرضية التي تقول أن للمجتمع وجوداً، وليس للفرد وجود، فأنا اعتقد أنها كلام لا يحتاج إلى رد. فهي مهملة وغير مترابطة بحيث أنها لا تقبل البحث. ما معنى أنه لا وجود للفرد؟ الحد الأكثر الذي يمكن أن يصل إليه الإنسان هو أن يقول لا وجود للمجتمع لأنه يتركب من أفراد. ولكن هل يمكن أن يُقال لا وجود للفرد أصلاً، وأنه أمر اعتباري؟ إذا كان الفرد أمراً اعتبارياً، فمن أين جاء هذا المركب؟ هنا يمكننا أن ننهي هذا المطلب العلمي الذي طرحناه خلال الليلتين أو الثلاث. . .

إذا كانت العدالة تعني التوازن، فهذا لا يخرج عن معنى إعطاء كل ذي حق حقه. لماذا؟ لأنه لا يتوازن المجتمع بتضييع حقوق الآخرين. وإنما يتحقق توازن المجتمع بمراعاة حقوق كل الأفراد، ومراعاة حق المجتمع. وأما بناءً على فرضية انعدام حقوق الأفراد فلا يتحقق توازن للمجتمع أبداً، نعم يكون التوازن مع تضحية الأفراد بحقوقهم في سبيل المجتمع، ولكن لا يستقيم هذا إلا إذا كان للخلقة هدف، وإذا تأمن حق الفرد في مكان آخر، كيف؟ يكلف الشخص بالذهاب للمشاركة في الجهاد، والتضحية بنفسه. هنا يضحي بحق الفرد بصورة متكاملة في سبيل المجتمع. بناءً على أي منطق يفعل الفرد هذا الفعل؟ هل للفرد حق في روحه أم ليس له؟ إذا كان لديه حق فلماذا يقدم روحه فداءً للمجتمع مع العلم أنه لن يحقق أي فائدة للمجتمع بعد موته؟ نقول: الدنيا، الآخرة، الموت والحياة كل هذا مرتبط ببعضه البعض، جهادك وتضحيتك ليس معناه ضياع حقوقك بصورة كاملة، بل أن حقك سينبعث في عالم آخر بشكل آخر، لو كان ارتباط الدنيا بالآخرة غير محرز، وإذا لم يُؤمّن قسم من الحقوق الذي عُدم مطلقاً وبشكل حتمي في المجتمع لدى الفرد الذي قدم نفسه فداءً للمجتمع في مكان آخر، فلن تجد الأوامر بالجهاد والفداء والتضحية أي ركيزة لها أصلاً، بل هي ظلم، وظلم مطلق على الاطلاق.

وأخيراً يتضح لنا أن ركيزة العدالة، الحقوق الواقعية التي لها وجود. العدالة بالمعنى الذي ذكروه لا تعني المساواة، ولا تعني العدالة التوازن بشكل ليس فيه ركيزة للحقوق. بل للعدالة قائمة على الحقوق الواقعية والفطرية. للفرد حق، وللمجتمع حق أيضاً. ومن هنا تنشأ العدالة بحيث يعطى كل فرد حقه. العدالة هي مراعاة لهذه الحقوق. بناءً عليه فالعدالة في كل الأزمنة واحدة لا أكثر، وليس صحيحاً ما يُقال من أن العدالة أمر نسبي.

وهكذا أنهي كلامي في هذه الليلة.

إلهنا عرفنا على حقائق الدين الإسلامي المقدس.

تحليل نظرية نسبية الأخلاق

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[١].

تعرضنا خلال الليالي السابقة لموضوع العدالة، وخلاصة ما توصلنا إليه أن العدالة قائمة على الحق والاستحقاق، وعموم استحقاقات الإنسان ثابتة وواحدة ومطلقة دائماً. فالعدالة أمر مطلق وليس نسبياً. هذه الليلة أريد التعرض لنظرية «نسبية الأخلاق» التي سبق أن أشرت إليها قبل عدة ليالٍ وبهذا أنهي بحث النسبية في العدالة والأخلاق.

ذكرنا أن البعض يعتقدون أن الأخلاق نسبية، بمعنى أنه لا يمكننا القول لشيء خُلق حسن في كل زمان ومكان ولا يمكننا أن نقول لشيء خلق سيء في كل زمان ومكان. كل خُلق حسن في مكان، وسيء في آخر. حسن في زمان وسيء في زمان آخر. إذن فالأخلاق أمر نسبي ولأنه نسبي، فلا يمكنه أن يكون قانوناً كلياً دائماً وفي كل مكان، بل يجب أن تكون أحكام الأخلاق مختلفة في كل زمان. يجب أن نبحث هذا المطلب حتى نعلم هل هو صحيح أم لا؟.

هذا الكلام ليس صحيحاً، نقول للذين يقولون ذلك، ما معنى: الشيء الذي يعتبره المجتمع حسناً والشيء الذي يعتبره المجتمع سيئاً، ما معنى هذا؟ يوجد مسألة يمكن أن تكون أو قد عنونها المسلمون وهي، مسألة الحسن والقبح العقلي، الحسن يعني الجميل الجيد، والسيء، يعني القذر البشع. ما

(١) سورة النحل: الآية: ٩٠.

الذي نقصده من الحسن والقبح العقلي في مقابل الحسن والقبح غير العقلي؟ لدينا السيء والجميل كأن يُقال لرجل وجهه جميل ولآخر وجهه قبيح. فلانٌ عيناه جميلتان، وفلان عيناه قبيحتان. وبين الحيوانات فالحيوان الفلاني (مثلاً الغزال) جميل ولكن الكلب مثلاً حيوان قبيح. الحسن والقبح على هذه الحال، وهو اليوم أحد علوم الدنيا. يُقال له معرفة الجمال، علم الجمال. الحسن والقبح العقلي يعني قبح وحُسن الأشياء التي لا تُرى بالعين، هذه الأشياء يدركها العقل، وبالتالي فإن قبحها وحسنها يدركه العقل. مثلاً: رجل غريب يسير في الصحراء فيمرض في غربته، بعد ذلك يصادفه شخص لا يعرفه ويشعر أنه غريب ومريض، فينقله إلى المستشفى فوراً دون أن يتوقع أي شيء بالمقابل، ويهيء له أسباب العلاج، ويعوده بشكل مستمر، وبعد أن يخرج من المستشفى يشعر أن ليس لديه مال ليعود إلى وطنه فيخرج المال فوراً من جيبه ويشتري له بطاقة سفر ويرسله إلى وطنه. ولنفرض أن الأول كان من العراق والثاني من أفريقيا ولا يوجد احتمال بأن يلتقيا حتى نهاية العمر ولو لمرة واحدة. أسألكم، هل العمل الذي قام به الثاني للأول هو عمل حسن أم قبيح؟ كلنا نقول: عمل حسن، جيد، جميل. ولكن هل حسن هذا العمل من الأشياء التي يمكن أن تُرى بالعين؟ كلا، لا يمكن إدراك حسن هذا العمل بالعين، كما أنه لا يمكن للعين أن تدرك حسن الصوت. ولكن في نفس الوقت يدرك وجدان الإنسان أن هذا العمل عمل حسن. وعقلنا يدرك حسنه.

نقطة مقابلة، إذا أحسن زيد لعمر في أمر ما، ثم بعد ذلك حصل حادث لزيد في الطريق وكان عمر موجوداً، ولكونه لا يريد رد الجميل بأن يأخذه إلى منزله مثلاً ويستضيفه مع كونه قادراً على ذلك، فإنه يتخفى حتى لا يراه، ماذا نسمي هذا العمل؟ نقول: عمل سيء، هذا إنسان سيء. وبالواقع كان فعلاً سيئاً، ولكن كيف كان سوء هذا العمل؟ هل هو نفس القبح الذي يمكن أن يراه الإنسان بعينه؟ كلا، لقد أعطى الله الإنسان وجداناً وعقلاً، وبحكم هذا العقل وهذا الوجدان يستطيع إدراك قبح هذا العمل. وهذا ما يسمونه الحسن والقبح العقلي. يقولون أن كل الأعمال الأخلاقية هي الأعمال الحسنة عقلاً، وكل الأعمال غير الأخلاقية هي الأعمال القبيحة عقلاً. وكما تقرأون في كتب

الأخلاق يُقال الأخلاق الحميدة والأخلاق الحسنة. النقطة المقابلة هي الصفات الرذيلة والأخلاق السيئة، الصفات الحميدة هي الصفات التي تقبل المدح. والأخلاق الحسنة هي الأخلاق التي يستحسنها العقل. الأخلاق الحسنة هي حسنة بحسب العقل، والأخلاق السيئة هي سيئة بحسب العقل. يقولون بأن أساس الأخلاق قائم على المحمود والمستقبح، على الحسن والقبح العقليين. هذه مقدمة أولى.

المقدمة الثانية هي أنهم يقولون أن الحسن والقبح بحسب العقل، المحمود والمستقبح يختلف باختلاف الشروط. عقل الإنسان يعتبر الشيء حسناً في زمان وقبيحاً في زمان آخر. يعتبر الناس عملاً ما حسناً في مكان وقبيحاً في آخر. إذن فقضية الحسن والقبح العقليين الذين هما أساس الأخلاق، ليست ثابتة، وليست أمراً واحداً في كل الأزمنة، ولا في كل الأمكنة. مثلاً يعتبر قتل الحيوانات وخصوصاً قتل البقرة من الأعمال السيئة بل من أسوأ الأعمال. تماماً كما أن قتل الإنسان سيء لدى الشعوب الأخرى، فقتل الحيوانات لديهم سيء. ولكن إذا اتجهنا إلى هنا، نجد أنهم في باكستان، إيران، أفغانستان، تركيا، العراق و. . . . يذبحون الحيوان، ويذبحون البقر كثيراً ويأكلون لحمه. أحد الشعوب يعتبر هذا العمل قبيحاً، والآخر لا يعتبره كذلك.

مثال آخر: في ما يتعلق بمسألة الحجاب وعدمه، ذوق الشعوب يختلف فالأمة التي تعودت على الحجاب وتربت عليه تعتبر عدم الحجاب قبيحاً وإذا تركت إحدى نسائهم أو إحدى بناتهم الحجاب يقولون، فعلت فعلاً قبيحاً. أمة أخرى، أمة لم تر الحجاب بالأصل، وأصبحت النساء في حالة تحلل عجيبة. إذا رأوا امرأة محجبة شعروا بالسوء. أنهم في الأصل يعتبرون الحجاب أمراً سيئاً، وإذا أرادت امرأة ما أن تتحجب اعتبروا هذا العمل سيئاً وقبيحاً ومستهجناً. إذن فالأمر يختلف بحسب الأمكنة، وهكذا أيضاً في الأزمنة المختلفة، إذن يتضح لنا أن الحسن والقبح الذي هو أساس الأخلاق ليس ثابتاً، وليس واحداً، متغير، نسبي، يختلف باختلاف الأمكنة، ويختلف باختلاف الأزمنة. ويذكرون أمثلة أخرى، مثلاً لا يعتبر تعدد الزوجات عملاً

سيئاً لدى بعض الشعوب مثل المسلمين، ولكنه لدى شعوب أخرى يعتبر عملاً سيئاً. إذن لا أساس قاطع للحسن والقبح العقليين.

بناءً عليه كان لدينا مقدمتان الأولى: أن البعض يعتقد أن أساس الأخلاق الحسن والقبح، المقدمة الثانية أن الحسن والقبح من المفاهيم النسبية... كلا المقدمتين ليستا صحيحتين، وخصوصاً المقدمة الأولى. أولاً يجب أن نعرف هل الحسن والقبح هما أساس الأخلاق؟ وإذا كانا كذلك عندها يجب أن نبحث في موضوع هل أن الحسن والقبح أمران نسبيان أم لا؟.

هذا الكلام ليس صحيحاً وليس من ضمن الأفكار الإسلامية. يوجد الكثير من هذا الكلام لدى علماء الإسلام ولكنه غير موجود في الإسلام هذا الاعتقاد، هو اعتقاد أخذه المسلمون من اليونان. هو اعتقاد وفكر سقراطي. وهذا الكلام هو كلام سقراط الذي يقول أن الحسن والقبح هما أساس الأخلاق، وبالتحديد الحسن والقبح العقليان. لسقراط مذهب أخلاقي، ويُقال أن مذهب سقراط الأخلاقي عقلي. وسبب ذلك أن سقراط يعتقد أن الأخلاق الحسنة هي الأعمال التي يعتبرها العقل حسنة. والأخلاق السيئة التي يجب أن يترفع الإنسان عنها، هي الأعمال التي يعتبرها العقل قبيحة. وضع سقراط مذهبه الأخلاقي على أساس العقل وبالتحديد على أساس الحسن والقبح العقليين. والذين ترجموا كتبه، قبلوا فكره. طبعاً علماء الإسلام الذين كانوا يبحثون في هذا الموضوع أدركوا أن الحسن والقبح ليسا أساساً ثابتاً وهما متغيران. لكن المطلب هو، لماذا علينا أن نعتبر الحسن والقبح العقليين هما أساس الأخلاق لكي نجيب على ذلك.

القضية ليست كذلك. فكما ذكرت أن معنى الأخلاق هو تنظيم الغرائز. فكما أن الطب هو تنظيم للقوى البدنية، فالأخلاق هو لتنظيم القوى الروحية. أساس الطب ليس قائماً على الحسن والقبح العقليين، وأساس الأخلاق أيضاً ليس قائماً على الحسن والقبح العقليين. ماذا يعني هذا؟.

سبق أن ذكرت هذا المطلب وهو أن للإنسان قوى من الناحية الروحية. ولديه غرائز، وكل واحدة من هذه القوى لديها واجبات (تجاه الإنسان) يعني

أنه يجب على الإنسان أن يحفظ حد كل قوة ويفهم ما المقدار الذي يلزم لها. فلا يعطيها أكثر ولا أقل، كما يقضي الإنسان مع بدنه، إذا لم يفعل الإنسان ذلك مع قواه الروحية، يعني اهتم ببعضها أكثر وببعضها الآخر أقل وتركها جائعة، ظهر اختلاف في قواه الروحية، وحصل عدم انتظام واضطراب. وهذا ما يسمونه مرض نفسي (روحي). يعني أن الاهتمام كثيراً بإحدى القوى، يتعبه ويؤدي إلى عواقب وخيمة. وإذا اعطيت قوة أكثر من حاجتها، اضطربت وأوجدت عوارض غير مرغوب فيها. مثلاً إذا اهتم الإنسان بقوة تناول الطعام أكثر من اللازم. ففكر فيها دائماً، وأشبعها أفسد هذه القوة بل أفسد كل وجوده وأخلاقه. وإذا لم يهتم بها بالمقدار الكافي أوجدت له عواقب أخرى. وهذا لا شأن له بحسن هذا العمل العقلي أو قبحه. أساس الأخلاق سلامة النفس. وسلامة النفس مثل سلامة البدن لا علاقة لها بالحسن والقبح العقليين. يجب أن تكون النفس سليمة. فكما أن البدن يحتاج إلى الرياضة والتقوية. نفس الإنسان أيضاً بحاجة للتقوية وللرياضة. أي أن الإنسان يستطيع ببعض الأعمال أن يربي نفسه وحتى فكره. ذكر كاتب كتاب «أميل» هذه النقطة بصورة جيدة ومهمة، فقد كتب كتابه على شكل رمانة. يربون الطفل بأسلوب خاص. فيقترحون عليه أمور، تتقوى بها روحه.

الفكر يكون أحياناً دقيقاً وأحياناً أخرى لا يكون. يعني أن الإنسان يكون دقيقاً في تفكيره أحياناً وأحياناً لا يكون. كيف؟ أنا وأنتم نأتي ونذهب إلى هذا المسجد «مسجد اتفاق» ولكن لو سُئلنا ونحن خارجون منه كيف هو وضع المسجد مثلاً كم هو ارتفاعه، كم هو عرضه، ما هي اللوحات الموجودة فيه، قد لا يمكننا بيان ذلك مع أننا جئنا إليه مئة مرة، ولكن لو طُرح هذا السؤال على فنان يدقق في كل شيء ينظر إليه لاستطاع أن يشرح ذلك يقال، أن عينه قد ربيت، بهذا المعنى أصبح قلبه دقيقاً في أمور المبصرات. وفي المسموعات أيضاً، فالذي يكون ملمّاً بآلات الموسيقى يستطيع أن يشخص من الصوت صاحب الصوت وفي الملموسات أيضاً. كما في الطبيب الذي يشخص مرض المريض من نبضه. إذا أردتم أن تعرفوا مقدار دقة اللامسة لاحظوا العميان، خصوصاً الأمهات منهم. فستجدون أن اللامسة تقوم بأغلب الأعمال.

الهدف مما ذكرته هو أن أبين وجوب تقوية كل القوى البدنية، والقوى الروحية كذلك. لا سيما القوى الإنسانية المهمة، مثل قوة الإرادة، قوة العقل، الفكر تركيز الفكر يجب تقويته. هذه أخلاق، أساس الأخلاق هو أن تصبح إرادة الإنسان قوية، يعني أن تتحكم إرادة الإنسان بشهوته، أن تتحكم بعاداته، أن تتغلب على طبيعته، كيف؟ يعني أن يصبح الإنسان ذا إرادة تمكنه من التصميم على القيام بعمل يشخص أنه يجب القيام به دون أن تحول أي طبيعة في وجهه لتمنعه من القيام به. فلنضرب مثالاً: بمجرد أن يصبح الشخص مكلفاً أو بمجرد أن يشخص أن الصلاة جيدة، وبعدها يجب عليه أن يتحرك في السحر، يصلي، يدعو، يستغفر، يطلب العون من الله، يقوم من نومه دفعة واحدة. طبيعته تقول له: نم استرح، قلبه يرغب بالنوم، والنوم يصارعه، يلتذ بالنوم. هنا إذا كانت إرادته قوية تغلبت على طبيعته، فيقوم من مكانه فوراً ويصلي. أو إذا شعر مثلاً أن التقليل من الطعام جيد، عندما يجلس على المائدة، يتناول مقداراً من الطعام، ولا تزال لديه شهية (خصوصاً نحن الإيرانيون حيث اعتدنا على كثرة الطعام، ولدينا اتساع في المعدة. ودائماً نأكل أكثر مما نحتاج). يشعر أنه لا زال جائعاً، ولا يزال لديه ميل للطعام. العقل يحتم له بأن لا يأكل بعد فهذا المقدار الذي أكلته كافٍ. طبيعته تقول له: كل. إرادته قوية، لا تتركه يأكل. أو بالنسبة للعادات، يعلم أن التدخين مضر، يضر ببدنه، يضر بأخلاقه، يضر بماله. إذا كان صاحب إرادة يصمم على ترك التدخين فلا يدخن. يعني تتغلب الإرادة على العادة، ولكن إذا لم يكن لديه إرادة، تغلبت العادة.

الأخلاق تعني أن يغلب الإنسان إرادته على العادات، على الطبائع أي أن يقوي إرادته بحيث تتحكم الإرادة بهم. حتى أنه يجب أن تكون الإرادة غالبة للعادات الحسنة لأن العمل الحسن، إذا تعود الإنسان عليه، لم يعد حسناً. مثلاً يجب أن نصلي ولكن على أن لا تتحول الصلاة إلى عادة. من أين نعرف هل صلاتنا عادة أم لا؟ يجب أن ندقق في أنفسنا هل نحن نؤدي كل الأوامر الإلهية مثل الصلاة أم لا؟ إذا كان الأمر كذلك. تبين لنا أن ما نفعله هو لله. أما إذا كنا نأكل الربا، وكنا نصلي الصلاة مع نوافلها، إذا كنا نخون

أمانة الناس ولكننا لا نترك زيارة عاشوراء، نعلم أن هذه ليست عبادة، بل هي عادة. روي عن الإمام عليه السلام أنه قال: «لا تنظروا إلى طول ركوع الرجل وسجوده»[١] أي أنه لا تخدعنكم الركوعات الطويلة، ولا طول السجودات. يمكن أن يكون هذا نتيجة للعادة فإذا تركها استوحش. إذا أردتم أن تعرفوا صفات هذا الإنسان، امتحنوها بالصدق والأمانة، لأن كون الشخص أميناً لا يكون عن عادة، والصدق لا يكون عن عادة كالصلاة.

إذن يجب أن تكون إرادة الإنسان وأخلاقه قوية إلى درجة تتغلب بها على طبيعته الإنسانية، تتغلب على عادته، بحيث يكون كل ما يفعله، يفعله عن إرادة، وقد نقل عن بعض الفقهاء (وهذا ما ينصح به الأخلاقيون) أنهم كانوا يتركون فعل المستحب الذي تعودوا عليه لمدة معينة، ثم يعودون إليه كي لا يكون آداؤه عن عادة، بل عن إرادة.

إذن عندما تكون حقيقة الأخلاق هي أن لكل صفة من صفات الإنسان، ولكل قوة من القوى الإنسانية حقاً يجب أن تُعطاه والإنسان مكلف تجاهها، عندما يكون هذا هو معنى الأخلاق بحيث يربي الجوانب الإنسانية، وخصوصاً تربية العقل والإرادة وإعطائها قوة بحيث تصبح سائر القوى تحت سيطرتها، عندها لا يمكن أن يُقال أن الأخلاق تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة. أنا يجب أن تكون أخلاقي على نحو وأنت على نحو آخر، يكون لدينا أخلاق في زمان آخر.

أولئك الذين ظنوا أن الأخلاق أمر نسبي. فكروا بطريقة سقراطية، كلا.

أولاً: لأن الحسن والقبح ليسا أساس الأخلاق. **وثانياً**: هذا المطلب وهو أن الحسن والقبح يقبل التغيير، أي أنه يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة هو صحيح وليس بصحيح. وللعلامة الطباطبائي (رض) في هذا المجال تحقيق ورأيه أن أصول المحاسن العقلية وأصول القبائح العقلية ثابتة، أما فروعهما فمتغيرة. وأنا لكوني تعبت لم أعد قادراً على بحث هذا الموضوع، اكتفي بالدعاء.

(١) أصول الكافي: ج٢، ص١٠٥.

«مسألة النسخ والخاتمية»

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[(١)] .

من المباحث الأساسية جداً لحاجات الزمان، مسألة النسخ والخاتمية.
وهنا توجد مسألتان، **الأولى**: على أي حساب تجري عملية نسخ أحكام الله تبارك وتعالى، النسخ يعني وضع حكم معين ثم رفعه لوضع حكم آخر مكانه. ويوجد في القوانين التي يضعها البشر الكثير من الناسخ والمنسوخ، وهذا لا مانع منه لدى أفراد البشر، لأنه من الممكن أن يضعوا قانوناً ثم يكتشفوا خطأهم بعد مدة فيلجأون إلى إصلاح ذلك القانون أو تغييره. ولكن كيف يمكن هذا مع القانون الذي وضعه الله تعالى؟ في مورد الله تعالى لا يمكن أن يُتصور أنه تعالى وضع قانوناً بواسطة أحد أنبيائه، ثم يلتفت إلى اشتباهه بعد مدة فيعود لإصلاحه، هذا يتنافى مع ألوهية الله. فلازمة النسخ هي الجهل بوضع القوانين، إذن ليست هذه هي علة النسخ قطعاً ولكننا من ناحية ثانية نرى أنه يوجد نسخ في القوانين الإلهية، لأنه يأتي نبيّ حاملاً شريعة، وبعد مدة يأتي نبي آخر وينسخ شريعة ذلك النبي. كما في زمان آدم وحتى نوح، حيث كان يوجد شريعة، فجاء نوح ونسخ شريعة آدم، وبعد ذلك جاء إبراهيم ونسخ شريعة نوح، ثم جاء موسى ونسخ شريعة إبراهيم، وبعده عيسى لينسخ شريعة موسى. (طبعاً لم تكن قوانين عيسى شريعة ولكنها إجمالاً ناسخة). وبعد ذلك جاء الدين الإسلامي المقدس ونسخ سائر الشرائع. وعلة النسخ كما ذكرت ليست العلة الموجودة عادة في

(١) سورة الأحزاب: الآية: ٤٠.

قوانين البشر أي الالتفات إلى نقص القانون. هذا يصدق في علوم البشر الناقصة، ولكنه لا يصدق في العلم الإلهي. إذن لماذا يحصل النسخ؟.

بحسب مقتضيات الزمان كان القانون الذي جاء بواسطة النبي السابق محدوداً منذ البداية بزمان معين، أي أن الله تعالى لم ينزل الشريعة منذ البداية لتكون أبدية ليندم بعد ذلك، بل أنزلها منذ البداية لمدة محددة حتى وبعد أن تنقضي هذه المدة ينزل شريعة أخرى. إذن لماذا لم يضعها منذ البداية لتكون دائمة؟ نقول لكل زمان حاجات. كان قانون نوح عليه السلام أو قانون إبراهيم مناسباً لذلك الزمان، ولكن الزمان اللاحق يوجب قانوناً آخر.

وهنا يُطرح سؤال ويُطرح إشكال أهم بكثير وهو، إذا كان البناء أن تُنسخ الشرائع بحسب التغييرات التي تحصل في الزمان، فلا يمكن لأي شريعة أن تكون خاتمة الشرائع، أي أنه يجب على كل نبي وحتى الأبد أن ينسخ الشريعة التي جاء بها من سبقه، لأن الزمان لا يتوقف. (وبعبارة ثانية) علة النسخ في القانون الإلهي ليست الالتفات إلى القانون السابق، بل فقط الزمان. والزمان أيضاً لا يتوقف، إذن كلما بُعث نبي يجب أن يكون قانونه لزمان محدود، وبعد انقضاء هذا الزمان لا بد من نبي جديد وشريعة جديدة. هذا سؤال يطرحه الكثيرون وأكثر من يردده البهائيون، وهذا ليس من باب استخدام دليل جديد لصالحهم، بل لكي يزلزلوا خاتمية الشريعة الإسلامية. والآن نريد أن نعرف كيف تتوقف الشرائع عندما تصل إلى نقطة محددة، أي لتنزل شريعة أخرى بعدها.

وهذا المطلب وهو أن الدين الإسلامي آخر الأديان والشريعة الإسلامية آخر الشرائع. فلن يأتي نبي بعد نبي الإسلام المقدس وهذا من ضمن ضروريات الدين الإسلامي. وإذا أنكر أحد الخاتمية، أنكر الإسلام. فمنذ أول بعثة النبي، ومنذ أن آمن أول شخص به، لم يكن إيمانه به على أساس عنوان كونه نبياً فقط بل كان أيضاً بهذا العنوان وهو أنه خاتم الأنبياء، وكل مسلم في الصدر الأول (للإسلام) كان مؤمناً بالنبي صلى الله عليه وآله على هذا الأساس وهو أنه خاتم الأنبياء. ونفس النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قال: «لا نبي بعدي» وهذه الجملة التي خاطب بها النبي صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام فقال: أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي. وهي جملة متواترة وترتبط بغزوة تبوك، حيث لم يأخذ النبي

الأكرم ﷺ علياً معه في هذه المعركة ونصبه مكانه، ولكونه عليه السلام رجل حرب وجهاد أظهر رغبته ليكون في ركاب النبي ﷺ قائلاً: ألا تأخذني معك؟ فقال الرسول الأكرم هذه الجملة: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي». لأن الحال في تلك المعركة لم تكن تحتاج إلى شراسة. فقد كانت عبارة عن مناورة ولم تكن الضرورة تقتضي أن يشارك أمير المؤمنين عليه السلام فيها. وعدم مشاركته هذه كانت السبب الذي دفع النبي ﷺ ليقول جملته التاريخية هذه وهي متواترة لدى أهل السنة والشيعة. وقد خصص المرحوم المير حامد حسين أحد مجلدات كتابه «العبقات» لمتن الروايات المتعددة التي نُقل فيها هذا الحديث عن طريق أهل السنة.

على كل حال فمسألة الخاتمية من ضروريات الدين الإسلامي. وهنا أذكر لكم أمراً: اليهود ينكرون أساساً مسألة النسخ، يقولون: لا إمكانية لنسخ الشريعة، وهذا الكلام، هو كلام غير صحيح لأنه لو لم يكن من إمكانية لنسخ الشريعة، لما كان من سبب يفرض علينا الأخذ بشريعة موسى عليه السلام، لأنه يجب أن نأخذ بالشريعة التي نزلت في البداية وللأبد.

يجب علينا أن نحلل هذا المطلب من جوانب مختلفة. أولاً: إن الحاجة إلى نبي جديد ليس سببها وضع القوانين فقط، فالنبي وفي الدرجة الأولى يحضر المعارف الإلهية، أي الحقائق التي توضح عوالم الغيب: معرفة الله، الصفات الإلهية، معرفة المعاد وما يرتبط بسير الإنسان نحو العالم الأخر. فكل نبي وبغض النظر عن القوانين والأنظمة التي يأتي بها للبشر، فهو يأتي بسلسلة معارف للبشر أيضاً. وإذا أخذنا مسألة الخاتمية بلحاظ جهة المعارف تكون على هذه الحال:

كل نبي له حد، مقام، يبين المعارف الإلهية التي تتناسب مع درجة سيره وسلوكه إلى حد عروجه. وبعبارة ثانية كل نبي يبين المعارف الإلهية التي استطاع اكتشافها وبحسب اصطلاح العرفاء (إلى حد ما وصل إليه من المكاشفة). ولا يستطيع أن يبين أكثر، ليس قادراً، ولا بد للذي يليه أن يبين المعارف والحقائق للناس إذا تقدم عليه ولو خطوة واحدة، هو مكلف بهذا. مكاشفة المعارف يمكن أن تكون ناقصة ويمكن أن تكون أكمل بدرجة، ولكن يوجد حد من المكاشفة، الأخرون هم حده وبحسب المصطلح يُقال له ختام، أي الإنسان، وما هو مقدور للبشر أن

يكتشفوه من المعارف الإلهية، فليكتشفوه (هذا إذا كان الإنسان كاملاً) بحيث أنه يكون قد اكتشف ما يمكن اكتشافه من المعارف الإلهية، وفي هذه الحالة لا يترك هذا الإنسان مجالاً لأي نبي بعده، أي أن آخر حدٍ من المعارف هو الذي بينه، ولا يوجد وراء ذلك معارف من المعارف الإلهية ليأتي شخص من بعده ويبينه، وبحسب المصطلح، حصل على اتصال كامل باللوح الإلهي المحفوظ. ومن يأتي بعده إما أن يصل إلى ما وصل إليه أو يكتشف أقل منه، فإذا لم يكن قد وصل إلى ما وصل إليه، فيكون ما بينه أكمل، وإذا وصل إلى درجته أو حتى لو افترضنا أنه كان أفضل منه، فلم يبق شيء ما ورائي ليكتشفه. وكل ما يمكن أن يفعله هو أن يعود ويكرر ما قاله. وكأنكم تريدون أن تعرفوا ما هو الموجود على القمر، فتنطلق مركبة فضائية، تأخذ الصور، تخبر بما ترى، تحصل على معلومات، بعد ذلك ترسل مركبة أخرى أكمل فتعطي معلومات أفضل وهكذا، ولكن يصل الأمر في النهاية إلى أن ما هو ممكن اكتشافه قد اكتُشف ولم يبقَ شيء لم يُكتشَف. وإذا بقي شيء فهو ليس في حدِّ البشر. بعد ذلك مهما أرسلوا من مراكب وبشر، فما سيخبرون به هو نفس ما أخبروا به من قبل، لم يبقَ شيء. الخاتمية بحسب المعارف الإلهية تعني الختام، التمام، الفصل الكامل. تم الفصل الكامل ولا معنى لفصل آخر يغايره. لنفرض أنه جاء بعد خاتم الأنبياء نبي وكان في حده، فسيكرر نفس كلامه.

وهنا لا بدّ لي من ذكر أمر وهو: هل كل من هو نبي أفضل مما هو ليس بنبي؟ كلا، ليس كل نبي أفضل مما هو ليس بنبي، يمكن أن يكون شخص نبياً وحتى صاحب شريعة، وأن يكون شخص آخر غير نبي وتابع لنبي، ولكن يكون هذا التابع أفضل من ذلك النبي. مثلاً كان نوح نبي وصاحب شريعة، إبراهيم نبي وصاحب شريعة، موسى نبي وصاحب شريعة، أما علي عليه السلام والصديقة الكبرى بل وسائر أئمتنا لم يكن أحد منهم نبياً ولا صاحب شريعة ولكنهم أفضل منهم. أي أنهم محيطون وعارفون بمعارف أكمل من معارف نوح وإبراهيم. ولكن ولكونهم تحت شعاع خاتم الأنبياء، أي أنهم جاؤوا بعد خاتم الأنبياء، فلم يكونوا أنبياءً. ما بينه إبراهيم عليه السلام كان جديداً، أي أن ما اكتشفه إبراهيم عليه السلام لم يكن قد اكتشفه أحد إلى زمانه، إذن فإبراهيم عليه السلام نبي. ولكن علياً عليه السلام جاء بعد خاتم الأنبياء، ولنفترض أن إبراهيم عليه السلام لم يصل إلى ما

وصل إليه عليه السلام ولكن ولكون علي تحت شعاع النبي الخاتم، وجاء بعد خاتم الأنبياء فإن كل ما وصل إليه، كان النبي صلى الله عليه وآله قد وصل إليه قبله واكتشفه، وبين مكاشفته. وبناءً على ذلك حتى ولو كان علي عليه السلام أفضل بمئة ألف درجة من نوح وإبراهيم، وطوى مراحل أسمى وطوى سلوكاً أعلى فلن يكون نبياً أبداً لأنه تحت شعاع النبي الخاتم. وعلى فرض المحال أن علياً عليه السلام قد جاء إلى هذه الدنيا قبل النبي صلى الله عليه وآله، مثلاً لو جاء في زمان عيسى أو بعد عيسى عليه السلام، لكان نبياً، ولكن ولكونه جاء بعد النبي الخاتم صلى الله عليه وآله فلا يمكنه أن يكون نبياً. وهذه الجملة تعطي هذا المفهوم أيضاً: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي». هذا بحسب المعارف.

أما بحسب القوانين فمسألة مقتضيات الزمان مرتبطة بالقوانين لا بالمعارف. ذكرت أنه ولأن مقتضيات الزمان تتغير فالشرائع تتبدل. وهنا لا بد من توضيح هذا المطلب: إذا كان المقصود من مقتضيات الزمان ما يقولونه اليوم أي تقدم التمدن أو تغيير التمدن، فالحاجة قائمة دائماً لدين جديد. التمدن مرتبط بالحياة الإجتماعية وهو يعود إلى الوسائل أي إلى آثار العلم والصنعة. ما كان في زمان نوح عليه السلام يختلف عما كان في زمان إبراهيم عليه السلام، كان البشر في عصر إبراهيم في حالة تمدن متقدمة أكثر عن تمدن قوم نوح عليه السلام، وكان التمدن متقدماً أكثر في عصر موسى عليه السلام، وفي عصر عيسى أكثر من عصر موسى عليه السلام، وفي عصر خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله كان التمدن أكمل منه عما كان قبل، وهكذا بعد عصر خاتم الأنبياء مثلاً في القرنين الرابع والخامس الإسلاميين حيث أوج التمدن الإسلامي، وحتماً كان تمدن البشر فيه أكمل من عصر ظهور خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله. والتمدن الموجود في عصرنا أي في القرن العشرين هو أكثر كمالاً بكثير عما كان عليه في عصر خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله. ولكن المقتضيات التي توجب تغير الشريعة ليست التمدن، ليس تطور التمدن بالمعنى المذكور، إنه شيء آخر.

البشر بحكم الفطرة وبحكم ما أخبر به أئمة الدين، يحتاج إلى حجتين. لديه نبيان أحدهما نبي الباطن وإسمه العقل والآخر النبي الظاهر وهو النبي صلى الله عليه وآله. يحتاج الإنسان إلى الهداية. نفس الفكر الذي أُعطيَ للإنسان هو نبي له، أي أنه وسيلة يقتضيها لطف الله تعالى فتعطى للإنسان كي يكتشف

طريقه، ولكن طي هذه الطريق التي يجب على الإنسان إيجادها، يحتاج إلى وسيلة. الأهواء وكل واحدة منها متحكمة في وجود الإنسان، الغريزة متحكمة في وجود الإنسان. يوجد الكثير من الطرق التي يجب على الإنسان أن يطويها بحكم الغريزة، ولم تُكشف حقيقة الغريزة حتى الآن، يوجد جهاز يعمل بنفسه في وجود الإنسان. مثلاً يوجد في بلعوم الإنسان أربعة طرق، طريقان من الخارج، وطريقان من الداخل، وهم يشكلون في آخر الحلق تقاطع أربعة طرق: طريق من الأنف، طريق من الفم، طريق من الرئة وطريق آخر يأتي من المعدة. تنبعث أربعة طرق والإنسان لا علم له بوجود هذا التقاطع. وفي الأحوال العادية يوجد طريقان مفتوحان من الطرق الأربعة: طريق الأنف وطريق الرئة حيث يتنفس الإنسان بحرية دائماً، ولكن هل يوجد لديكم أدنى التفات إلى أنه عندما تضعون اللقمة في فمكم وتمضغونها، وبعد انتهاء عملية الهضم يسلب الاختيار منكم، حيث تنزل وتَبتلع؟ عندما تريد أن تنزل، تغلق ثلاث طرق لوحدها (أتوماتيكياً) من هذه الطرق الأربعة: الأولى الطريق التي سلكتها اللقمة، الثانية طريق الأنف ولو كانت مفتوحة لمر الغذاء في مجرى الأنف وسبب مشاكل، الثالثة الطريق التي تصل إلى الرئة، ولو كانت مفتوحة لكان في هذا خطر كبير. يبقى طريق المريء والمعدة مفتوحاً فقط، فتصل اللقمة إلى المعدة. يقوم هذا الجهاز بعمله لوحده، يعرف طريقه. هذا نوع من الهداية أيضاً. حيث يجب أن تصل اللقمة إلى المعدة في نهاية المطاف، اللقمة لا تعرف ماذا تفعل، ولكن الجهاز يعرف.

عقل الإنسان هو هادٍ آخر في وجود الإنسان. الكثير من المسائل يكتشفها الإنسان بحكم العقل. يدرك الإنسان المصالح بحكم العقل. مثلاً أحياناً يُعرض عليه عملان، يفكر ثم ينتخب أحدهما. هذا عمل العقل فقط. غريزة المجانين مثل غرائز العاقلين، حسهم يعمل كحس العاقلين ولكن عقلهم لا يعمل. هذا الهادي ليس في وجودهم. منطقة هؤلاء الهداة تختلف فيما بينها، أما منطقة الغريزة فمحدودة. وحيث أن منطقة الغريزة ليست منطقة الفكر. منطقة الحس هي أيضاً منطقة أخرى. منطقة العقل أيضاً غير منطقة الحس.

ويوجد هادٍ رابع وهو الوحي، هداية الوحي. ولكن هذه الهداية ليست

كاملة في وجود كل شخص. يوجد قوة وحي ناقصة في كل شخص. يوجد إلهامات جزئية في كل فرد ولكن الوحي الكامل ليس في كل فرد. يبعث الله أفراداً لائقين وينزل الوحي عليهم حيث يوجد سلسلة حقائق ومجموعة طرق يحتاج الإنسان إليها. فلا الغريزة ترشد إلى تلك الحقائق والطرق، ولا العقل يستطيع ذلك. وهنا يأتي الوحي لمساعدة الإنسان. إذن فسّر حاجة الإنسان إلى النبي هو أنه يحتاج إلى سلسلة مسائل، وتحقيقها هو عمل الوحي والدين. مسألة الوحي لا تختلف بحسب الأزمنة ولكنها تختلف بحسب الاستعدادات (لا بحسب درجة التمدن). وليس لأن التمدن يتغير فالقانون يتغير ونتيجة ذلك كان على النبي أن يتغير. أي أنه بتطور التمدن تصبح هناك حاجة لقانون جديد. كلا، تغيير الوحي هو بحكم أن درجة تمايل نفس البشر أي استعدادهم لتعلم القوانين الإلهية يتغير. المجتمع البشري كالفرد، لديه مرحلة حضانة، مرحلة رشد لديه، قرب من مرحلة البلوغ، ولديه مرحلة بلوغ. للبشرية ابتداءً حالة الطفل أي أن قدرة تلقيها ضعيفة وقليلة. كلما تقدمت أصبح رشدها أكبر، تصبح أكثر استعداداً. تماماً كالأوامر التي تعطونها للصغير. أوامركم ثابتة ولكن الصبي غير مستعد لتنفيذ كل أوامركم. بعد أن يتحسن استعداده قليلاً، تعطونه بعض الأوامر، وتغضون الطرف عن أخرى أو تقومون بها عنه إلى أن يصل إلى مرحلة البلوغ ـ أي المرحلة التي يصبح عقله فيها كاملاً ويمكنكم أمره بما تشاؤون ـ فتعلمونه كل الطرق والأصول ليعمل بها إلى آخر عمره.

الأصول والكليات والقوانين الكلية التي يحتاج البشر إليها والتي تأتيه عن طريق الوحي ليست مطلقة بل هي محدودة. لم تنزل كل الأحكام على البشر الأوائل لأن البشر كانوا يطوون مرحلة الحضانة. القوانين الكلية واحدة في كل العصور ولكن لم يكن لدى البشر ذلك الاستعداد الذي يؤهلهم لأن تُقال كل الأحكام لهم، ولو قيلت لما استطاعوا الالتزام بها. وحتى المقدار الذي كان يُقال لهم كان يحتم إرسال قائد لهم يساعدهم على الالتزام بها. عندما وصل البشر إلى مرحلة البلوغ، مرحلة العقل الكامل، المرحلة التي كانوا يتمتعون فيها بذلك الاستعداد لتلقي تلك القوانين التي هي أصول النظام الاجتماعي والفردي لهم، عندها وجب إبلاغهم بالقوانين، عندها يُقال للإنسان هذا هو كل الوحي الذي

يجب أن يهدي البشر، لقد وصل عقلك إلى مرحلة تؤهله لتلقي ما تحتاجه عن طريق الوحي، ويجب أن يُقال لك، عليك بحفظه وتطبيقه على حياتك إلى الأبد.

ليس معنى مرحلة الخاتمية أنَّ إحدى مراحل التمدن أصبح اسمها مرحلة الخاتمية؟ مراحل التمدن ليست ملاكاً للخاتمية. مرحلة الخاتمية تعني المرحلة التي وصلت فيها البشرية إلى حد أنها إذا لُقنت القانون وتعلمته استطاعت ضبطه. ومن ثم استطاعت الاستفادة من هذه القوانين دائماً بواسطة عقلها. وكأن هذا مثل ما هو من خواص الصبي الذي يمزق الكتب، قديماً كان للأطفال كتابٌ يسمى كتاب العمة وكان يستخدم في مراحل التعليم الأولى، لم يكن الولد يتم قراءته وتعلمه إلا وقد قطع منه سبع أو ثماني نُسخ، ومع كل الحرص على مراقبة الأطفال من قبل الأهل فلا بدَّ من شراء الكتب لهم مرتين أو ثلاث سنوياً. فليس الطفل قادراً على المحافظة على كتابه. لم يكن البشر في المراحل السابقة قادرين على المحافظة على كتابهم السماوي، كانوا يقطعونه ويضيعونه. أين صحف إبراهيم؟ أين توراة موسى؟ أين إنجيل عيسى؟ وإذا كان زردشت نبياً، فأين (الأوستا)؟ هذا دليل على عدم بلوغ البشرية. أي أنه لو نزل القرآن في تلك الأزمنة لما كان وصلنا منه خبر. ونحن رأينا أن البشر وصلوا إلى مرحلة استطاعوا الحفاظ على الكتاب السماوي الذي نزل عليهم. لم يعد هناك من صبي يقطع كتابه. القرآن محفوظ وهذا نفسه دليل على بلوغ البشرية. وظيفة الوحي أن يكمل العقل في الحدود التي هو ناقص فيها، وأنه متمم ومكمل للعقل. أي أن الوحي يجبر الأماكن التي لا يقدر العقل عليها. عندما حل الزمان الذي يستطيع فيه البشر أن يتلقى ما يجب تلقيه من الوحي والمحافظة عليه، وأصبح استعداده في مرحلة تمكنه من الحفاظ على هذه الأصول الثابتة (الوحي) وأصبحت فيه أيضاً قوة التطبيق والاجتهاد أي تطبيق كل ما يطرأ عليه على الأصول الكلية وجعل تلك الأصول الكلية مقياساً. عندها يصبح ذلك الزمان مرحلة الخاتمية.

إذن الخاتمية لا ترتبط بدرجة التمدن ليقال: ماذا جرى حتى يأتي إبراهيم عليه السلام بعد نوح حاملاً شريعة ومن بعده موسى ثم عيسى وبعده خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله، ولكن لن يأتي نبي بعد خاتم الأنبياء. هل يتوقف الزمان بعد

خاتم الأنبياء بحيث لا يعود هناك حاجة لشريعة؟ الزمان لا يتوقف، والمتغيرات التي حدثت منذ زمان خاتم الأنبياء إلى الآن، تعادل أضعاف المتغيرات التي حصلت من زمان نوح وحتى زمان خاتم الأنبياء.

هذا الأمر لا يرتبط أصلاً بدرجة التمدن. لماذا جاء الأنبياء؟ وأصلاً ما هو حاجة البشر للوحي؟ النبي لا يأتي حتى يحل مكان عقول البشر. لم يأت النبي حتى يعطل كل قوى وجود البشر ليقول: لا تفكروا، لا تستدلوا، لا تجتهدوا، سنقوم بكل الأعمال عنكم. هذا مخالف لنظم العالم. يقول الأنبياء: أيها البشر! افعلوا ما أنتم قادرون عليه، يجب عليكم أن تقوموا بالأعمال التي هي في حدود الفكر والعقل والاستدلال، وعندما يكون الأمر خارجاً عن قدراتكم، عندها نساندكم بواسطة الوحي. وهذا مشابه لأن يكون هناك صبي برفقتكم تراقبونه، تتركونه يسير المسافة التي يستطيع اجتيازها، وعندما يعجز عن الاستمرار تحملونه. هكذا هو الوحي ولكن الأشياء التي احتاجها البشر من الوحي كانت محدودة منذ بداية العالم وحتى آخره. الأمور التي احتاج إليها البشر من الوحي كانت محدودة من عصر آدم وحتى عصر خاتم الأنبياء، ولكن نفس هذا الأمر المحدود لم يكن يقبل أن يُسلم لهم. لهذا كان يُرسل الأنبياء مرحلة بمرحلة، يراقبون ويتولون الأمور حتى يصبح الناس قادرين على توليها بأنفسهم. أما الذين هم في المراحل التالية (من الأزمنة) فكانوا مكلفين بالمراقبة. فقد لاحظتم حتما كيف يتصرف الأطباء مع مرضاهم بأسلوبين. حيث يهتم الطبيب مع العوام بمراقبة كل أفعال المريض إضافة إلى وضعها للدواء، أما مع المريض المثقف فعمل الطبيب سهل جداً، يقول كلمتين فقط ويكتفي بذكر الأمر الكلي.

إذن اتضح لنا حل مسألة الخاتمية، واتضح أن ما يقولونه من أنه إذا كانت الأديان تُنسخ بمرور الزمان فلا يمكن أن تكون هناك خاتمية، وإذا لم تكن ناسخة فلا يمكن لشريعة أن تنسخ الشريعة التي سبقتها، غير صحيح. فإن مسألة الخاتمية تدرس بشكل آخر كما بينت. أظن أن ما ذكرته اليوم يكفي، وقد تعبت ولم يعد بإمكاني التحدث أكثر.

«الخاتمية»

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[1].

تعرضنا ليلة البارحة لموضوع الخاتمية وهو يرتبط نوعاً ما ببحثنا حول مقتضيات الزمان. وذكرنا أن مسألة الخاتمية هي بنفسها إحدى المسائل التي ترتبط بالزمان. نسخ شريعة ومجيء شريعة أخرى لتحل مكانها ترتبط بالزمان وبالزمان فقط. وإلا فلا سبب آخر لها. وكل العلماء يعترفون بأن جعل شريعة إلى وقت محدد ومن ثم ينسخها الله، سبب ذلك يعود إلى المتغيرات التي تطرأ أو كما يُعَبر عنها بمقتضيات الزمان، بعد ذلك يُطرح سؤال وهو: إذا كان الأمر كذلك، إذن يجب أن تتغير الشريعة الموجودة دائماً بتغير مقتضيات الزمان. وبناءً عليه لا يمكن لأي شريعة أن تكون شريعة خاتمة، كما أنه لا يمكن للنبوة أن تختم في نقطة معينة.

ذكرنا جواب هذا السؤال ليلة البارحة وقلنا أن الذين يطرحون هذا السؤال هم في الواقع يخلطون مسألتين ببعضهم البعض، حيث يتخيلون أن تغيير مقتضيات الزمان يعني تغير درجة تمدن البشر، لهذا يجب أن يُبعث نبي يتناسب مع تلك الدرجة من التمدن أي تقدم علم وثقافة البشر. مع أن هذا غير صحيح. حيث أن مقتضيات الزمان بغض النظر عن أن درجة التمدن تتغير ولكنها ليست سبباً لتغيير القانون. فالعلة الأساسية لمجيء شريعة ونسخها للشريعة التي سبقتها، هي أنه لم يكن لدى الناس ذلك الاستعداد الكافي الذي يؤهلهم لتعلم كل الحقائق التي يجب أن تبلغ إليهم، في زمان الشريعة السابقة،

(١) سورة الأحزاب: الآية: ٤٠.

وحيث ينمو فهم الناس بالتدريج، تأتي شريعة ثانية أكمل فيما بعد، وتكون كل شريعة أكمل من التي سبقتها حتى يصل البشر في النهاية إلى مرحلة لا يعودون معها بحاجة إلى الشريعة، حيث لا يبقى شيء يجعل الناس بحاجة إلى الوحي، أي أن حاجة البشر للوحي لا محدودة، بل هي محدودة، بمعنى أنه سواء بلحاظ المعارف الإلهية أو بلحاظ الأحكام الأخلاقية والإجتماعية يوجد سلسلة معارف، مطالب ومسائل ليست في حدود عقل وتجربة وعلم البشر أي أن البشر لا يستطيعون إدراكها بقوة العلم. لأن العلم والعقل قاصران فيكون دور الوحي مساندتهما. ولكن لا يلزم أن يلقى البشر المسائل بصورة لا نهائية عن طريق الوحي. اقصى حد يحتاج البشر فيه إلى الوحي، هو عندما تكون قدارتهم قادرة على تلقيه، وثانياً عندما يستطيعون حفظه والمحافظة عليه.

هنا توجد مسألة يجب أن أذكرها استمراراً للبحث وهي أن إحدى جهات الحاجة إلى الشريعة الجديدة هي في كون مقدار من حقائق الشريعة السابقة الموجودة بين الناس قد حرفت وتغيرت. وفي الحقيقة أن إحدى وظائف كل نبي هي إحياء تعاليم النبي السابق، أي أن قسماً من تعاليم كل نبي هي نفس تعاليم النبي السابق التي نُسخت عبر الزمان، وهذا يمكن أن يُقال أنه من لوازم طبيعة البشر حيث أنهم ينقصون أو يزيدون من التعاليم التي يأخذونها من كل معلم، وبعبارة ثانية يحرفونها، وهذه المسألة يُقر بها القرآن الكريم، وتجارب البشر تشهد على صحتها. مثلاً عندما جاء القرآن الكريم نسخ التوراة والإنجيل ولكنه أحيا قسماً من تعاليمها، أي أنه وبعد أن مسخا من قبل الناس جاء القرآن قائلاً: لا، ليس هذا ما أخبر به التوراة والإنجيل الواقعيين أي ما هو لدى الناس، بل هو ما أقوله أنا، ولكن الناس حرفوه. مثلاً نفس موضوع أمة إبراهيم، فقد ذُكرت طريقة إبراهيم في القرآن. كان أهل قريش يعتبرون أنفسهم تابعين لإبراهيم، ولكن لم يكن قد بقي منه شيء في الواقع من التعاليم الأصلية لإبراهيم. كانوا قد غيروها، وتلاعبوا بها، وهذا ما يبينه القرآن الكريم: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾[1] كان إبراهيم عليه السلام قد أوجب

(١) سورة الأنفال: الآية: ٣٥.

الصلاة. وكانت صلاته عبادة حقيقية، العبادة تعني الخضوع أمام الله تعالى، تعني تسبيحه وتنزيهه وحمده. أما إذا كان هناك من فرق في الشكل الظاهري بين صلاة إبراهيم وصلاتنا فهذا غير مهم، ولكن من الواضح أن صلاة إبراهيم كانت صلاة، أي كان فيها ما هو في الصلاة، من أنواع الأذكار، أنواع الحمد، أنواع الثناء، المدح، الخضوع، إظهار الذلة، التسبيحات والتقديسات. غيروا في هذه العبادة وادخلوا عليها أشياءً لدرجة أنها أصبحت عند نزول القرآن صفيراً أو تصفيقاً بالأيدي.

إذن أحد الأمور التي يقوم بها كل نبي إحياء تعاليم الأنبياء السابقين، لهذا يقول القرآن الكريم في ما يخص إبراهيم عليه السلام: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾[1] ويقول في آية أخرى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾... ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾[2] أي أن الدين هو نفس الدين، نفس الطريق فلا تتشتتوا، ولم يتشتتوا إلا من بعد علمهم وكان ذلك عن عبادةٍ للذات ولهذا كانوا يثيرون التفرقة، أي أن هذه السبل المختلفة هي ما أوجده الناس، لو حذفتم ما صنعه الناس لوجدتموهم على دين واحد، على ماهية واحدة، على طريقة واحدة.

الهدف مما ذكرت كان لكي أشير إلى أن أحد الأمور التي يتولى النبي القيام بها هي إحياء أساس الدين، حيث أن أساس الدين هو واحد منذ آدم وحتى خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله. طبعاً الفروع مختلفة، فمن الأمور التي يأتي من أجلها النبي هي ليتشخص الإضافات والتحريفات التي قام بها البشر. وهنا يُطرح سؤال وهو: هل أن هذه الخاصية (تحريف الدين) هي من مختصات البشر قبل مرحلة خاتم الأنبياء، أم أن هذا يشمل البشر في المراحل التالية، أي أنهم يدخلون في دينهم الخرافات؟ طبعاً لا تتغير طبيعة البشر. فهذا ما سيحدث حتى بعد خاتم الأنبياء، ولو لم يكن الأمر كذلك فمن أين تنشأ الفرق؟ يتضح أنه يمكن الابتداع في الدين الخاتم أيضاً، كما هو الأمر معنا نحن الشيعة حيث

---

(١) سورة آل عمران: الآية: ٦٧.

(٢) سورة الشورى: الآية: ١٣.

نعتقد بالوجود المقدس لحضرة الحجة بن الحسن. نقول: «يأتي بدين جديد» وتفسير هذا أنه حصلت إضافات وتغييرات في الدين إلى درجة أنه عندما يأتي ويذكر حقيقة دين جده، يعتقد الناس أنه دين غير ما كان لديهم، مع أن الدين الحقيقي هو هذا، وقد ذكر في الروايات أنه عندما يأتي يخرب الكثير من المنازل والمساجد، يقوم بأعمال يظن الناس معها أنه جاء بدين جديد.

إذن وبهذه الرؤية أي أن كل نبي هو مصلح للدين السابق أيضاً، فكيف يمكننا توجيه مسألة الخاتمية مع الحاجة إلى مصلح ـ لا من حيث استعداد البشر لتلقي كامل الحقائق اللازمة عن طريق الوحي ـ؟ هنا أيضاً توجد مسألتان.

الأولى: أن الحاجة إلى المصلح والإصلاح قائمة دائماً، وهي قائمة أيضاً في الدين الخاتم. نفس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إصلاح. ففي الرواية المنقولة عن الأئمة عليهم السلام: «وإن لنا في كل خلف عدولاً ينفون عنا تحريف المغالين وانتحال المبطلين». إذن لسنا في مجال البحث حول الحاجة إلى المصلح والإصلاح فهذا أمر واضح. ولكن التفاوت هو لجهة أن الناس في زمان الشرائع السابقة لم يكن لديهم هذا المستوى من الاستعداد والقابلية ليقوم من بينهم أناس يقفون في وجه الانحرافات لتقويمها. لذا كان من اللازم أن يأتي نبي ويؤدي هذا الدور. من خصوصيات مرحلة الخاتمية، وجود المصلحين وقوة الإصلاح حيث يستطيعون القيام بذلك، إضافة إلى أنه يوجد في عقيدتنا ذخيرة إصلاحية أيضاً وهي حضرة الحجة بن الحسن عليه السلام، والحاجة ليست قائمة إليه على أساس كونه نبياً بل بعنوان كونه إماماً. الإمام يعني الشخص الذي يعلم بالتعاليم والحقائق الإسلامية عن طريق الوراثة، أي أن النبي صلى الله عليه وآله علَّم أمير المؤمنين عليه السلام ما كان يعلمه. فأصبح الإسلام الخاص مع الأمير عليه السلام ثم وصل عن طريقه إلى سائر الأئمة عليهم السلام. فلا حاجة لوحي جديد، فالإمام يبين نفس ما بُلغ للنبي صلى الله عليه وآله عن طريق الوحي.

وهنا توجد مسألة لا بد لي من ذكرها. فمن المسائل التي اطلقت حولها الخرافات، مسألة إحياء الدين. عندما ألقيت كلمة في أحد المؤتمرات تحت

عنوان «إحياء الفكر الديني» ذكرت هناك: أنه من المعتاد أن تنشأ عوارض معينة حول كل حقيقة، ذكرت أن الدين كالماء الذي يكون صافٍ عند العين ولكن عندما يبتعد عن النبع يبدأ بالتلوث، ويجب تطهير هذه الأوساخ. ولكن ومع الأسف ظهرت أفكار منحرفة في هذا المجال. ولحسن الحظ أن من خصوصيات الدين الخاتم أنه أعطى ميزاناً لنقيس به تلك الانحرافات فنعرفها ونشخصها.

وحول مسألة تجديد وإحياء الدين، ظهرت أفكار منذ بداية القرن الثاني والثالث الهجري(في البداية لدى أهل السنة ثم لدى الشيعة) حول ضرورة إصلاح الدين لأنه ونتيجة لطول الزمان تدخل إليه بدع ويكتسب شكلاً قديماً ولهذا يحتاج إلى إصلاح وتجديد الصيانة التي تتم للسيارة، أو المنزل الذي لا بد من صيانته كل سنة كتغيير لونه مثلاً. هذه خاصية الزمان حيث يجعل الدين قديماً، فقالوا: إن الله تعالى يرسل في كل فترة من السنين شخصاً ليجدد الدين، ويزيل عنه الشوائب. يحتاج الله لتجديد دينه كل عدة سنوات. قرأت هذا الأمر في عدة كتب وحتى في كتب علمائنا حيث أن البعض منهم ذكروا الميرزا الشيرازي تحت عنوان مجدد الدين. في أول القرن الثالث عشر، المرحوم المجلسي مجدد الدين في أول القرن الثاني عشر، المحقق الكركي مجدد الدين في أول القرن الحادي عشر، وهكذا قالوا أيضاً أن مجدد الدين في أول القرن الثاني كان الإمام الباقر عليه السلام، وكان مجدد الدين في أول القرن الثالث الإمام الرضا عليه السلام. وكان الكليني مجدد الدين في أول القرن الرابع، والطبرسي مجدد الدين في أول القرن الخامس و. . . فنحن نجد أن علماءنا ذكروا هذا المطلب كثيراً في كتبهم، كالحاج النوري في «أحوال العلماء» أو صاحب «روضات الجنات» حيث ذكر أسماء مجددي الدين، وعندما أردت إلقاء كلمتي في مؤتمر (إحياء الفكر الديني) خطر على بالي أن أجد هذا الموضوع. فبحثت كثيراً ولكني لم أجد إشارة لهذا الموضوع في الأخبار والروايات ولم أدرِ ما هو مستند هذا الموضوع؟ بحثت في أخبار أهل السنة فلم أجد لهذا الموضوع أثراً، وجدت حديثاً واحداً لا أكثر في «سنن أبي داوود» منقولاً عن أبي هريرة وهو: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة من

يجدد لها دينها» لم ينقل أحد هذه الرواية غير أبي داوود. حسناً، ما الذي حدث حتى قبل الشيعة بهذه الرواية؟.

هذه الرواية من تلك الروايات الحسنة الحظ. وهذا الحديث هو لأهل السنة. لقد غاص هؤلاء في هذا البحث كثيراً، وقد بحثوا فيه في الكثير من الكتب، من الأمور التي بحثوا فيها مثلاً هي هل سيأتي مجدد على رأس كل قرن؟ سيأتي لكل شؤون الدين، أو أنه سيأتي شخص لكل شأن منه؟ كأن يأتي مثلاً أحد العلماء للإصلاح في الأمور العلمية. ويأتي أحد الخلفاء أو السلاطين لإصلاح الدين، (وإن كنا نرى في هذا الكلام مصالح شخصية، حيث أنهم عندما تحدثوا عن مجيء أحد العلماء المجددين في كل قرن، جعلوا للخليفة دوراً آخر لكي يرضوه فقالوا: يأتي كل قرن خليفة لإصلاح الدين) ومن باب المثال ذكروا عمر بن عبد العزيز في القرن الأول، وهارون الرشيد للقرن الثالث و. . . أما من القرن السابع فما بعد فقد اختلف الأمر لأنهم أصبحوا أربعة مذاهب حينها فبدأوا يبحثون هل يأتي لكل مذهب مجدد، أم يأتي مجدد واحد للمذاهب الأربعة؟ فقالوا: يأتي مجدد لكل مذهب، بحيث يأتي لمذهب أبي حنيفة مجدد كل مئة سنة، ولمذهب الشافعي مجدد آخر، ولمذهب الحنبلي مجدد و. . . ثم جرى البحث في سائر المذاهب، قالوا: مذهب الشيعة أحد المذاهب أيضاً، والنبي قال: هناك مجدد إذن يجب أن يكون لكل المذاهب، والتشيع أحد المذاهب الإسلامية أيضاً، وحتى الخوارج هم مذهب إسلامي، ثم بدأوا بالبحث عن مجددي مذهب التشيع فقالوا: محمد بن علي الباقر مجدد مذهب التشيع في أول القرن الثاني، علي بن موسى الرضا مجدد مذهب التشيع في أول القرن الثالث، الشيخ الكليني مجدد مذهب التشيع في أول القرن الرابع. وعمموا هذا الأمر على كل المذاهب، واحتسبوا للسلاطين مجدداً بداية كل قرن.

وقد سرى هذا الفكر إلى الشيعة. ولقد بحثت في الكثير من الكتب، وباعتقادي كان الشيخ البهائي هو أول شخص أدخل هذا الفكر إلى الشيعة لا على أساس كونه حقيقة يعني عن تصحيح لهذا الحديث، بل ذكر ذلك في رسالة صغيرة مذكورة في كتابه «الرجال» فعندما يبحث عن الشيخ الكليني يقول: كم كان الشيخ الكليني رجلاً عظيماً حتى أن أهل السنّة اعتبروه مجدد

مذهب التشيع. كان الشيخ البهائي رجلاً متبحراً، مطلعاً على عقائد أهل السنة، أراد أن يذكر هذا كفضيلة للشيخ الكليني، لا لأنه اعتبر الحديث حديثاً صحيحاً. قال: كان الشيخ الكليني عظيماً إلى درجة أن أهل السنة كانوا يثقون بكلامه ولهذا اعتبروه مجدداً لمذهب التشيع. ومن ثم نُقل هذا الكلام عن الشيخ البهائي في كتب من كتبوا عن الرجال، وشيئاً فشيئاً اعتقد الشيعة أن هذا الكلام صحيح. وبعد ذلك أي في مرحلة المئة سنة والمئتي سنة التي تلت الشيخ البهائي في القرنين الثاني والثالث عشر (وبحسب اعتقادي ليس لدينا مرحلة أكثر انحطاطاً منها أي لو أردنا أن نعرف متى كانت معارف الشيعة وكتبهم أكثر انحطاطاً، أي أن مستواها وضيع، كان ذلك في القرنين الثاني والثالث عشر). من المؤسف أنهم اعتبروا هذا الحديث واقعياً بدون أن يفهموا من أين منشأه، فجلسوا وأكملوا ما نقص منه، حيث كان أهل السنة قد وصلوا إلى الشيخ الكليني، فوصلوا إلى أول القرن الرابع، وقالوا: الميرزا الشيرازي هو مجدد مذهب التشيع في أول القرن الرابع. أما أين منشأه، فلم يكن معلوماً. والمضحك أكثر من هذا أن الحاج المير هاشم الخراساني نقل نفس الموضوع في كتاب «منتخب التواريخ» وذكر مجددي مذهب التشيع قرناً بقرن. وقد دقق كثيراً فوجد أن الأمر لا يصح كثيراً لأنه كان يوجد أفراد يمكن وصفهم واقعاً بالمجددين ولكن للمصادفة لم يكونوا على رأس كل مئة عام بما قدموا للإسلام، مثل الشيخ الطوسي، (قد لا يمكننا أن نجد عالماً مثل الشيخ الطوسي قد خدم التشيع، ولكن كان ذنبه أنه كان وسط مئتي عام ولا يمكن اعتباره مجدداً) ولكنهم اعتبروا عالماً آخر هو أقل شأناً منه بكثير مجدداً. قال الحاج ملا هاشم نفس مقولة أهل السنة بأن حساب العلماء شأن، وحساب السلاطين شأن آخر. فمن هم المجددون من بين السلاطين والخلفاء؟ وبما أنه لم يكن من سلاطين للشيعة، أخذوا من بين السنة: عمر بن عبد العزيز والمأمون و... وعندما أصبح للشيعة سلاطين، أخذوهم: عضد الدولة الديلمي و... وشيئاً فشيئاً وصلوا إلى السلطان نادر. هذا الرجل الذي كان يضع منارات مشكلة من الرؤوس، أصبح مجدداً للشيعة! وبعد ذلك يقول: كانت أهمية السلطان نادر ناشئة من كونه صلباً قوياً. كان يتصرف بشكل جيد

عندما كان يواجه أعداء إيران، طرد أعداء إيران خارجاً، فتح الهند، ولكن بعد ذلك ارتكب المجازر، قتل أناساً لدرجة أن البعض اعتقدوا أنه جن في آخر حياته. وهكذا يصبح هذا المجنون مجدداً لمذهب التشيع! انظروا إلى أين وصلنا؟! انظروا كيف كان يأخذ الضرائب؟ وضع لنفسه مصطلحات خاصة، مثلاً كان يقول: أريد من المكان الفلاني ألفاً. لم يكن يحسب حساب شيء ولو بمقدار ذرة إذ كان يقول هذه الألف تساوي مليون تومان مثلاً، أو ألف رأس إنسان؟! كان يقول مثلاً: أريد من (ورامين) ألفاً. أما أن يكون في ورامين هكذا ثروة أم لا؟! لم تمر مرحلة أسوأ من المرحلة التي مرت على إيران أواخر سني حياة نادر شاه.

انتبهوا إلى وجود أصول لمذاهب أخرى في هذا الكلام أحياناً. جاء أهل المذاهب وأدخلوا معتقداتهم. هذا الاعتقاد بوجود مجدد على رأس كل قرن يأتي ليجدد الدين يرتبط بما قيل الإسلام. هذا الكلام ليس من الإسلام.

وسابقاً كان يوجد في إيران اعتقاد خاص بالزردشتين يقول: كل ألف سنة يأتي مجد. وقد قرأت ذات مرة في كتاب الزردشتين أن «هوشيدر» وهو لقب من يأتي على رأس كل عشرة قرون لإحياء أمر ما. ولفردوسي ملك الشعراء قصيدة مؤلفة من ألف بيت اسمها قصيدة الربيع يقول فيها: «هذه ألفك، وحسنها هوشدر».

وهو شخص قد روج كثيراً لأفكار الزردشتين وبحسب قول المرحوم القزويني كان معادياً للعرب ولكل ما يأتي من جهة العرب، يعني أنه كان عدواً للإسلام. حيث أنه وفي الكتاب الذي كتبه حول الزردشتين وهو مؤلف من مجلدين، هناك حيث يصف أحوال يعقوب ليث الصفاري، يصفه بأنه أحد الذين اختلقوا مسألة الألف. وبناءً عليه يكون هذا الكلام كذباً ولا ينسجم مع روح الإسلام، وقد وصلنا من الآخرين. الآن تذكرت: لقد طالعت كتاب «الفرائد» لأبي الفضل الكلبايكاني مبلّغ البهائيين، فوجدته ينقل حديثاً للنبي الأكرم ﷺ من المجلد الثالث عشر للبحار يقول: «إن صحلت أمتي فلها يوم وإن فسدت فلها نصف يوم»، يقول: اليوم الذي بينه النبي هو نفس اليوم

الموجود في القرآن: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[1] إذن هذا يعني أنه إذا كانت الأمة صالحة فستبقى ألف عام، وإذا كانت فاسقة فستبقى خمسمائة عام. هذا هو أبو الفضل الكلبايكاني المراوغ من الدرجة الأولى. بعد ذلك يقول: حديث النبي هذا صحيح، لماذا؟ لأن هذه الأمة التي فسقت، كانت صالحة ولم تعمر أكثر من ألف سنة، سنة ٢٦٠ هي سنة رحيل الإمام الحسن العسكري وكانت تلك نهاية مرحلة الوحي لأن الأئمة كانوا يبينون الوحي، وتلك المرحلة هي بحسب المصطلح مرحلة انبساط الإسلام. ويجب أن نعتبر أن عمر الأمة يبدأ من زمان وفاة الإمام الحسن العسكري، تلك السنة كانت عام ميلاد الأمة، إذا حسبنا ألف سنة منذ سنة ٢٦٠ كم تصبح؟ تصبح سنة ١٢٦٠ وهي سنة ظهور «الباب» فقد قال النبي: إن صلحت أمتي عمرت ألف سنة، يعني بعد ألف سنة سيأتي شخص آخر بدين جديد وينسخ ديننا. ولو كانت فاسقة لعمرت ٥٠٠ سنة.

ولكي أجد هذا الحديث بحثت أولاً في البحار، فلم أجده، وقد وجدت أن الميرزا أبو طالب قد كتب فيه ورقتين أو ثلاث محاولاً تأويله ليجيب على الكلبايكاني. صدق أن هذا الحديث موجود، لأنه رأه في كتاب الكلبايكاني، لم يصدق أنه من اختلاق الكلبايكاني. وكم بحثت عنه حتى رأيت أنه لا يمكن ذلك فوجدت شيئاً في البحار عن كعب الأخبار لا عن النبي، وهو بعبارة أخرى: في زمان المهدي عليه السلام في زمان الرجعة، إذا كان الناس جيدين عمر كل واحد منهم ألف سنة وإذا كانوا سيئين فخمسمائة سنة. قائل هذا الحديث هو كعب الأحبار وقد قاله في حق الناس. أما أبو الفضل الكلبايكاني فقد نسبه إلى الرسول لا إلى كعب الأحبار. ولشدة تعجبي من هذا الموضوع اتصلت بالدكتور (توانا) الذي لديه إلمام كبير بعقائد البهائيين وقلت له، كتاب أبي الفضل الكلبايكاني يقول كذا، وكتاب أبي طالب يقول كذا، فهل طالعت في هذا المجال، لقد بحثت كثيراً في البحار فلم أجد شيئاً. فقال: إن ما تقوله صحيح، بالإضافة إلى حديث كعب الأحبار كل شيء آخر هو من المجعولات أيضاً.

---

(١) سورة المائدة: الآية: ٢.

إن هذا يفهمنا كم أن التساهل في أمور الدين سيء، فكم أثار كلام أبي هريرة الذي جاء في سنن أبي داوود من غوغاء، بين أهل السنة، وقد ذكره بعد ذلك علماء الشيعة في كتبهم، وفتحوا له باباً خاصاً حتى وصل بهم الأمر إلى اعتبار نادر شاه أحد مجددي المذهب. وهكذا يقوم أحد المغرضين واسمه أبو الفضل الكلبايكاني باختلاق أكاذيب فيصدق عالم مثل الميرزا أبو طالب بوجود هكذا شيء، فلا يرجع إلى البحار ليتأكد من وجوده أو عدمه. وبعد ذلك يأتي المئات فيقرأون كتاب أبي طالب فيعتقدون بوجود هكذا حديث.

يوجد مصلح في الدين الإسلامي، ولكن ما لدينا وبحسب عقيدتنا نحن الشيعة هو إصلاح كلي لحضرة الحجة بن الحسن عليه السلام الذي هو مصلح عالمي. وهذا الإصلاح عالمي عام ولا علاقة له بالبحث. ويوجد إصلاح خاص وهو مواجهة بدع خاصة. وهذا واجب على كل الناس، ونستطيع أن نجد أفراداً مصلحين (بالمعنى المذكور في كل القرون). ولم يشترط الله أن يكون (ظهور هؤلاء الأشخاص) كل مئة سنة أو مئتي سنة أو خمسمائة سنة أو ألف سنة. لم يشترط كل هذا. في مورد الأديان الأخرى كان يجب أن يأتي نبيٌ لإحياء الدين السابق، ولم يكن هذا ممكناً إلا عن طريق النبوة، ولكن لإحياء الإسلام يوجد إصلاح كلي يقوم به وحي النبي هذا إضافة للإصلاحات الجزئية. كان هذا فصل آخر يرتبط بالخاتمية.

«الوجدان ومسألة نسبية الأخلاق»

﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًاۖ﴾(١).

أحببت أن أتعرض الليلة لبحث يرتبط بفلسفة التاريخ، لمناسبة البحث مع بحث مقتضيات الزمان. والبحث هو: هل أن العوامل التي هي سبب سعادة البشر. تختلف في كل زمان؟، أي هل تكون هذه العوامل جديدة فتصبح قديمة أو أنه يمكن أن تكون هناك مجموعة عوامل ثابتة تكون سبباً لسعادة البشر في كل زمان؟ طبعاً هذا المطلب يحتاج إلى توضيح وتفسير، أما ولكوننا قد بحثنا في الليالي السابقة حول مسألة نسبية الأخلاق، فلم أجد من الضروري أن أعقب بالقسم المتبقي منه، ولكن الأصدقاء أظهروا لي رغبتهم لإكمال الموضوع، ولهذا سأتابع الموضوع في هذه الليلة.

ذكرنا أن الدليل الذي استخدمه القائلون بنسبية الأخلاق يعتمد أساساً على الحسن والقبح العقليين، على أساس أن عقل الإنسان يعتبر بعض الأعمال حسنةً وبعضها الآخر سيئاً. ويقولون أخلاق حسنة للأعمال الجيدة وأخلاق سيئة للأعمال الرذيلة. ثم قالوا: يتغير فكر البشر حول حسن وقبح هذه الأعمال تبعاً للزمان، فمن الأكيد أنه لا يوجد أساس ثابتٌ وعام للأخلاق، فيمكن أن يكون الشيء حسناً في محيط وأن يكون سيئاً في محيط آخر.

وفي معرض الجواب ذكرنا أن لهذا الاستدلال ركيزتين. **الأولى**: أن أساس الأخلاق الحسن والقبح، **والثانية**: أن الحسن والقبح أمران نسبيان.

---

(١) سورة فاطر: الآية: ٨.

وبحسب المنطق يوجد صغرى وكبرى، والكبرى تؤخذ حتماً من الصغرى كنتيجة. وصغرى هذا الاستدلال أن الأخلاق قائمة على أمر نسبي والقائم على النسبي هو نسبي، إذن الأخلاق نسبية. وفي معرض ردنا على الركيزة الأولى لهذه النظرية أي أن الأخلاق مرتكزة على أساس الحسن والقبح ذكرنا أن هذا الكلام غير صحيح. الأخلاق السقراطية هي هكذا. سقراط هو أحد معلمي الأخلاق، ولديه مذهب أخلاقي خاص. وقد بنى هذا الفيلسوف اليوناني أساس نظريته الأخلاقية على أساس الحسن والقبح. ولكن الأخلاق الإسلامية لا تعتمد على الحسن والقبح. فإذا كان هذا الإشكال وارداً فهو يرد على الأخلاق السقراطية. أحب الأخوة والأصدقاء أن أتطرق إلى الركن الثاني لهذا الاستدلال وهو هل أن الحسن والقبح أمران نسبيان أم لا؟ ذكرنا تلك الليلة بصورة إجمالية أن هذا الكلام غير صحيح أيضاً، ولكننا لم نذكر تفسيراً لذلك. والآن سأبين لماذا أساس الحسن والقبح ليس نسبياً. دعونا نتطرق إلى الموضوع من جهة ثانية ليتضح أكثر.

لا بد أنكم سمعتم بكلمة وجدان. (فعوض أن نأتي بالبحث على أساس الحسن والقبح نأتي به على أساس كلمة الوجدان). تجدون أن البعض يقولون: الأمر كذا وجداناً، بوجدانك هل الأمر كذلك أم لا؟ أو يُقال: حكم القاضي الفلاني بوجدانه بالطريقة الفلانية. ما هو هذا الوجدان؟ هل يتغير الوجدان أيضاً. هل يحكم الوجدان في كل زمان بطريقة، وهل وجدان أناس هذا العصر يختلف عن وجدان الناس قبل عشر سنوات أو قبل قرن؟ هل يتغير وجدان الناس كما تتغير ألوان ملابسهم، وكما تتغير الوسائل التي يستخدمونها للسفر ولنقل البضاعة، وكما تتغير وسائل الإضاءة لديهم؟.

لكل فرد إحساس، وهذا الإحساس عبارة عن قوة كامنة في وجوده تستطيع أن تحكم على نفسه أيضاً. تلك القوة، هي هذا الوجدان. يُقال يوجد لكانت (وهو فيلسوف ألماني معروف ومن مشاهير فلاسفة العالم) جملة كُتبت على قبره، يقول: «يوجد شيئان يثيران إعجاب الإنسان، الأول: هذه السماء المليئة بالنجوم فوق رؤوسنا حيث أننا كلما تأملناها أكثر كلما ازدادت عظمة، والثاني: الوجدان الموجود في قلب الإنسان» ذكرت أن الإنسان يمارس القضاء

أحياناً على نفسه. أي أنه يمكن أن لا يقر بحق الآخر ويضيعه إذا وقع بينهما خلاف، قولاً وعملاً، أما إذا فكر في عمله، وجد في داخله قوة تلومه، أي أنه يجد نفسه خجولاً أمام ذاته. ما هو الذي يجعل الإنسان خجولاً أمام ذاته؟.

يُقال أنه كان يوجد طفل داخل غرفة، فرأى إجاصة بجانبه، فلم يأكلها وخرج. سأله أحدهم: هل كان من أحد في الغرفة فقال: لا، قال: ولماذا لم تأكل الإجاصة؟ فأجابه الطفل: ولكن كنت أنا. هذا هو حساب الوجدان، ويعبر القرآن الكريم عن الوجدان بـ«النفس اللوامة». النفس التي تلوم صاحبها. أي أنه توجد قوة في داخل الإنسان تتكلم معه وتلومه إذا فعل فعلاً تقول: أيها القلب الغافل لماذا فعلت هذا الفعل، يا لعملي السيء! أسود وجهي، وكلام من هذا القبيل، الآن، هل يمكن أن يُقال ليس في الإنسان هكذا قوة؟ كلا، هي موجودة بالبديهة كل شعوب الدنيا يتحدثون عن الوجدان (حتى غير المعتقدين بوجود الله، لا يستطيعون أن يقولوا لأنفسهم هذا الكلام) يقولون: فنحن أنصار الحقيقة ولو كانت في غير صالحنا. لأننا بشر، نحن منصفون، ونعترف بالحقيقة، ويسمون هذا إنسانية: الإنسانية توجب أن نكون في صف المظلوم. يوجد مثل هذا الكلام حتى في صفوف الماديين والشيوعيين. الوجدان أو الإنسانية قوة موجودة في الإنسان ترتكز على الحق والحقيقة، أي أنكم لو رأيتم ذات مرة الحق مع الآخرين، ستنصفونهم، وتقولون: الحق معكم ونحن نتكلم دون حق. هذا موجود في إنسان هذا اليوم، وكان موجوداً في إنسان القرن السابق، وكان موجوداً أيضاً في إنسان القرن العاشر وفي الإنسان الذي عاش قبل مئة قرن. نحن عندما نلوم ظلمة الدنيا، فإننا نلوم ظالم اليوم، وظالم القرن العاشر، ونلوم الظالم الذي عاش قبل مئة قرن، لأننا نقول أنه كان إنساناً دون وجدان، أي أنه كان إنساناً يتصرف بخلاف وجدانه الإنساني. كان جنكيز خان إنساناً سيئاً، أي أنه كان يتصرف بخلاف وجدانه الإنساني، وكان سيزار إنساناً سيئاً، يعني أنه كان يتصرف خلاف وجدانه الإنساني.

إذن يتضح أن لكل أفراد البشر وجداناً إنسانياً واحداً. وهل يوجد غير الوجدان الإنساني من يحكم دائماً بالعدل، يحكم بأنه يجب إعطاء الحق لصاحبه؟ كان وجدان الإنسان قبل خمسة آلاف عام، يعتبر قتل من

لا ذنب له سيئاً، ووجدان إنسان اليوم يعتبر ذلك سيئاً أيضاً. كل الناس وفي كل الأزمنة يعتبرون قتل الطفل سيئاً. إذا كان البناء أن يكون الحسن والقبح أمرين نسبيين بالمطلق، يتغيران دائماً، فيجب أن يكون وجدان البشر أمراً متغيراً بالمطلق. أي أن يحكم وجدان البشر في كل زمان بطريقة. وطبعاً لم يأخذ بهذا الكلام أحد. وحتى الذين قالوا بذلك في فلسفتهم لم يلتزموا به في عملهم. الشيوعيون وبحسب فلسفتهم يعتبرون أصالة المادة في كل شيء، وحتى في الفلسفة والمجتمع. يقولون إن العوامل الإقتصادية هي التي تضع كل شيء وحتى الوجدان. فوجدان البشر تابع للعوامل الإقتصادية. وعندما تتغير العوامل الإقتصادية يتغير الوجدان أيضاً. وعلى هذا الكلام لم يعد للوجدان معنى، ولا للإنسانية أيضاً. ولكننا إذا طالعنا ما يوجد حول البشر نفهم أن الوجدان حقيقة ثابتة في البشر في كل الأزمنة، وهذا أمر بينه القرآن الكريم في الكثير من الآيات. يقول في سورة القيامة: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢﴾[1] لا أقسم بيوم القيامة يشبه عندما نقسم قائلين: لا وحياتك، هذا قسم بكل مقامه. لا أقسم ولكن اعلموا أن الأمر في حد القسم، والشيء الثاني أنه يريد أن يقول، هذا الأمر مقطوع به عندي لدرجة أني حاضر لأن أقسم عليه. وكأننا نقول: لا وحياتك، الأمر كذا. أنا لا أقسم ولكن الأمر هكذا. هنا جعل النفس اللوامة مرادفة للقيامة، القيامة هي يوم الحساب، اليوم الذي تُشكل فيه محكمة العدل الإلهي، تلك المحكمة المتعلقة بكل العالم. يوجد في نفس الإنسان حالة «وَضَعَ الميزان». لقد خلق الله في نفس الإنسان نفس الميزان الذي خلقه للقيامة: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ﴾. ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ و﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾. (أي لا أقسم بالوجدان، لأن وجدان البشر يقوم بنفس الوظيفة التي يقوم بها الميزان في القيامة)، يريد أن يقول: لقد أعطينا هكذا هادٍ لوّام للبشر لكي يهتم بالحقيقة بدقة، ويفهم الحقيقة.

---

(١) سورة القيامة: الآية: ١.

ويقول في مكان آخر: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ۝١ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا ۝٢ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا ۝٣ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا ۝٤ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ۝٥ وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا ۝٦ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨﴾[1] وهنا أقسم عشر مرات. ولم يأت على تكرار القسم إلى هذا الحد في مكان آخر من القرآن، وذلك للدلالة على أهمية الأمر، ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ۝١ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا ۝٢ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا ۝٣ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا ۝٤ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ۝٥ وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا ۝٦ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨﴾ وهبها إلهاماً فطرياً. أي يستطيع الإنسان أن يشخص الجيد من السيء بالإلهام الإلهي، ولا يلزم أن يعلمه إياه معلم، وجدان الإنسان يفهم ذلك.

وفي آية أخرى يقول: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ﴾[2] ولم يقل: وأوحينا إليهم أن افعلوا الخيرات وأقيموا الصلاة، بل قال: «وأوحينا إليهم فعل الخيرات» أوحينا لهم بذلك ولم نأمرهم به. وقد نُقل حديث تعليقاً على آية: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[3] مفاده أن رجلاً اسمه «وابصة» جاء إلى الرسول الأكرم ﷺ وقال: يا رسول الله! لدي سؤال (طبعاً كان هذا بعد نزول هذه الآية)، وقبل أن يسأل سؤاله، قال له الرسول ﷺ: أتريد أن تسأل عن الإثم ومعناه؟ قال: نعم يا رسول الله: فقال: الإثم هو العمل الذي لا يقبله قلبك. لقد وهب الله للإنسان قلباً يحب فعل الخير ويتنفر من فعل السوء. ثم وضع إصبعيه المباركين على صدره وقال: «استفت قلبك يا وابصة» فكما يقال استفت مجتهداً، إسأله، استفت قلبك فهو مرجع للتقليد أيضاً. اطلب التقوى من وجدانك، وهو نفس الحديث الذي أخرجه المثنوي شعراً: «قال النبي أن استفتوا القلوب».

ونستطيع أن نجد في الإسلام أشياءَ تدل على أن الإسلام يقول بأصالة الوجدان ففي حديث عن الرسول الأكرم ﷺ: «الصدق طمأنينة والكذب ريبة». يوجد رابط بين الأمرين، حيث أن قلب الإنسان يقبل الصدق بسرعة، ولكنه

(١) سورة الشمس: الآيات: ١ إلى ٨.
(٢) سورة الحديد: الآية: ٧٣.
(٣) سورة المائدة: الآية: ٢.

يقبل الكذب بتردد وبدون أن يكون لديه قرينة على كونه كاذباً. وقد أخرج مولوي هذا الحديث أيضاً في شعر باللغة الفارسية:

الحديث الصادق طمأنينة القلب والصادقون حبات غذاء القلب

كل بيت من هذا الشعر له قيمة عظيمة، يوجد الكثير من الحِكم العميقة القيمة في شعر وأدب اللغة الفارسية، لدرجة أن بيتاً واحداً منها له كل هذه القيمة! لا يمكنكم أن تجدوا في آداب الدنيا خلال القرون الستة أو السبعة الأخيرة رجلاً قال جملة بهذه الطهارة. ولكن من أين أخذوا هذا الأدب، أخذوه من النبي ﷺ، آدابنا مليئة بها ولكنهم يقولون: الآداب الفارسية. صحيح ولها قيمة كبيرة، ولكن هؤلاء العظام مثل سعدي، حافظ، مولوي، سنائي و... الذين ملأوا الدنيا حكمة، كانت لديهم قابلية فقد كانوا عاشقين للإسلام، وقد أخذوا هذا عن الإسلام وأخرجوه بقالب فارسي جميل.

يوجد حديث موجود في كتبنا، وقد ذكره الشيخ الأنصاري في رسائله وبحسب الظاهر هو حديث نبوي: «إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً»[1] يعني أن الحق والباطل ليسا متساويين، لكل حق حقيقة، وباطن، وعلى كل حرف صادق نور. نور يكشفه قلب الإنسان طبعاً.

إذن فالوجدان في قلب الإنسان حقيقة واقعية. أما هل صحيح أن الوجدان يتغير كما يقولون؟.

هنا يوجد مطلبان، يجب أن أذكرهما، لسنا نبحث في التغيير الإجمالي لوجدان الإنسان، ولكن ما هو معنى أنه يتغير؟ هل يتغير في حد ذاته أم لا، إنه يتغير مثل أي قوة أخرى، أحياناً يفسد فلا يعمل بشكل جيد مثل كل الأجهزة، كل جهاز يؤثر وينتج عندما يكون سالماً، أما عندما يمرض فلا يعمل بشكل جيد. عندما تتخرب السيارة لا تعود تعمل بشكل جيد، العين تبصر ولكن قد يأتي وقت لا تعود تعمل ولا ترى، الإنسان يمرض أحياناً أيضاً، تصفر عينه فيرى الدنيا صفراء ولكن هذا ليس دليلاً على كون العين غير ثابتة في عملها

(١) الكافي: ج٢، ص٥٤.

للرؤية. أي أنها تنحرف، وعند انحرافها لا يرى الإنسان بشكل طبيعي، فيرى الشيء شيئين، يرى كل شيء أسود، هذا يختلف عن ذاك الكلام كثيراً. فما يقولونه هو أن الوجدان يتغير. ولكن القرآن لا يقول هذا، بل يقول بأن الوجدان ثابت، ولكنه قد يمرض، وإذا مرض فلن يعمل بشكل جيد، يعمل بطريقة مختلفة. يختلف الأمر كثيراً، يختلف من السماء حتى الأرض. الآية التي ذكرتها أول حديثي تقول هذا الأمر: «أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً» القرآن يقبل فكرة أن الإنسان يرى أحياناً عمله السيء حسناً، ولكن هذا الكلام ليس على أساس أن الوجدان يتغير ذاتاً. يريد أن يقول أن الوجدان مثل كل شيء يعمل بشكل طبيعي عندما يكون سالماً، ويعمل بشكل معاكس عند انحرافه.

نُقل حديث في باب الأمر بالمعروف، وكما سمعتم مراراً أن النبي الأكرم ﷺ في خطبة الوداع أو في حج العمرة، عندما دخل إلى بيت مكة، اقترب من الباب ووضع يده على إطار الباب وبدأ بمخاطبة الناس، كان يتحدث عن المستقبل بأنه سيحدث كذا وكذا ومن جملة ما قاله يأتي زمان لا يأمر الناس بالمعروف ولا ينهون عن المنكر كان سلمان حاضراً فقال: يا رسول الله! هل يحدث هكذا شيء، فقال ﷺ: وأكثر من هذا يأتي زمان على أمتي يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف، فزاد تعجبه وقال: يا رسول الله! أيأتي زمان يفعل الناس هذا؟ فقال ﷺ: بل ويأتي زمان يرى الناس فيه المعروف منكراً والمنكر معروفاً، أي أن وجدانهم يفسد إلى درجة أنهم يرون السيء حسناً والحسن سيئاً، وبعبارة أخرى يُمسخ وجدان الإنسان. تُمسخ الفطرة وقد قالوا لنا هذا بتعابير مختلفة، ومنها حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويوجد تعبير آخر يرتبط بالقلب، ففي الحديث أن قلب الإنسان قطعة بيضاء فيها نقطة سوداء. عندما يذنب الإنسان، تكبر النقطة السوداء، وكلما أذنب كلما كبرت ويمكن أن تصل إلى مرحلة تغطي كل بياض القلب ولا يبقى في القلب إلا السواد. أما لو ترك المعاصي وتاب وفعل أعمال الخير. صغر سواد القلب بنفس النسبة وزاد بياضه. ولدينا في الحديث أن القلب على ثلاثة أنواع: الأول: القلب المتلألىء والمضيء، الثاني: القلب الأسود،

الثالث القلب المنكوس. وحول القلب المنكوس يرى صاحبه كل شيء معكوساً فيرى الحسن قبيحاً، ويرى القبيح حسناً.

إذن بحسب وجهة نظرنا صحيح أن الوجدان يتغير ولكن ليس بمعنى أن الوجدان أمر متغير وليس له وضع ثابت، بل بمعنى أن الوجدان كأي قوة من القوى الروحية والجسدية للإنسان فقد يكون سالماً، وقد يكون منحرفاً. وعندما يكون منحرفاً لا يعمل بشكل جيد، يعمل منكوساً.

أما المطلب الآخر:

الأمور التي نعتبرها جيدة على قسمين: بعضها، جيد بالذات، وبعضها جيد لأنه وسيلة للجيد. كما في الأمور السيئة، فبعضها سيء بالذات وبعضها الآخر سيء لكونه مقدمة للسيء. أحياناً نقول جيد لشيء لأنه مقدمة للجيد، ونقول سيء لشيء لأنه مقدمة للسيء. ما يتغير بالنسبة لأفكار الناس بحسب المحيط والأزمنة ليس نفس الجيد والسيء، بل مقدماتهما. أي أنه يمكن أن يكون حكم الناس في زمان أن الشيء الفلاني وسيلة جيدة لذلك الأمر الجيد، ولكن في زمان آخر تتغير نظرة الناس فيقولون: لا، هذه الوسيلة وسيلة سيئة. ولكن حكم الناس حول نفس الأمر الجيد لا يتغير. طبعاً يمكن للإنسان أن يشتبه ولكن هذا غير ذاك وليس تغيير للوجدان. والآن أذكر مثالاً يذكرونه.

يقولون: الحجاب جيد لدى بعض الشعوب وتركه سيء. ولدى شعوب أخرى عدم الحجاب جيد والحجاب سيء. إذن يتضح أن الأمور الجيدة والأمور السيئة ليست أمراً ثابتاً. وفي الجواب، يجب أن نقول أنه لا يمكن جر المسألة إلى الحجاب أو عدمه. الشيء الموجود في فطرة البشر، مسألة العفة، أي أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وخصوصاً المرأة بنحو يحترم معه الحقوق العائلية. في وجدان كل امرأة أن لا تخون زوجها. وفي وجدان كل رجل أيضاً أن لا يخون زوجته مع نساء الآخرين. أنا دائماً أقول بأنه يجب أن لا تخون المرأة الرجل، ولا يخون الرجل مع امرأة أخرى لأن نتيجة الخيانة تعود إلى النسل، فللرجل حساب وللمرأة حساب آخر. فنسل المرأة سواء كان عن طريق مشروع أو غير مشروع هو نسلها. فكون الولد لها أمر محرز، ولكن

أعطيت للرجل في متن الخلقة حالة من الغيرة ليراقب زوجته حتى يكون النسل الذي يتولد منها هو نسله فعلاً.

الشيء الموجود في وجدان كل امرأة ورجل، هو مسألة العفة، ولكن يوجد أشياء هي مقدمة ووسيلة له، أي أن من يقول الحجاب جيد هل يريد أن يقول الحجاب جيد لأنه حجاب بغض النظر عن العفة؟ وإذا كانت المرأة محجبة فهذا جيد حتى ولو كانت غير عفيفة أكثر بمئة مرة مما عندما كانت بدون حجاب؟ هل من يقول بأن الحجاب جيد، يقول ذلك لأن الحجاب مقدمة وحافظ ومدافع من أجل العفة؟ لو قلتم للذي يقول أن الحجاب سيء، هل العفة سيئة؟ سيقول: لا. حتى أفسد نساء الدنيا فهن معتقدات أن عدم العفة أمر سيء، ولكن عندما تسألوهن ولماذا تفعلن هذا الفعل؟ يقلن: الآخرون هم كذلك ولكنكم لا ترون أعمال الآخرين وترون أعمالنا. لماذا لم يستطع الشيوعيون التقدم في مسألة الإشتراك الجنسي وبحسب المصطلح التقدم بالشيوعية الجنسية؟ لقد قاموا بهذا العمل في البداية ولكن ولأنهم وجدوا الأمر مخالفاً للفطرة ولوجدان البشر تخلوا عنه كلياً منذ سنة ١٩٣٦ وقالوا: الشراكة فقط في المال، يجب أن يحترم موضوع المرأة والناموس.

أذكر مثالاً: لو قيل: كان زمان يوصى فيه الناس بالقناعة، وكانت القناعة في ذلك الزمان أمر جيد، ولكن الناس الآن لا يوصون بالقناعة ويقولون القناعة سيئة. كانت جيدة قديماً أما الآن فهي سيئة، الجواب هو: ما هو المقصود من القناعة؟ أصلاً ما هي القناعة؟ القناعة نقطة في مقابل الطمع: «عز من قنع وذل من طمع»[1] هذا العمل كان حسناً بالأمس وهو اليوم كذلك. هؤلاء يتخيلون أنه كان يقصد من القناعة في السابق، أخذ القليل. خذ قليلاً من المال الحلال وارم ما تبقى في البحر. كلا. القناعة نقطة في مقابل الطمع. يقول: اهتم بمالَك ولا تطمع بمال الآخرين. وجدان الإنسان يحكم في كل الأزمنة بأن لا يهين الإنسان نفسه ولا يذلها. أو أنهم يقولون: كان ترك الدنيا في الماضي جيداً والآن أصبح سيئاً. وفي معرض الإجابة يجب أن ترك الدنيا السيئة كان

---

(١) غرر الحكم: ج٢، ص٥٢٨.

سيئاً بالأمس أيضاً. وأن ترك الدنيا التي كانت حسنة بالأمس هو حسن اليوم أيضاً. إذا كان المقصود من ترك الدنيا التواني عن العمل، والإغارة على أموال الناس، فقد كان هذا سيئاً بالأمس، وهو اليوم سيء. يقول القرآن: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾[1] كانت الرهبانية بدعة. لم نعلم الناس الرهبانية، لم تكن في زمان عيسى أيضاً، لقد جعلوها، وإذا كان المقصود من ترك الدنيا، عبادة الدنيا، فهذا جيدٌ الآن أيضاً.

كل الأشياء التي يقولون أن حكم الناس عليها يختلف بحسب الأزمنة، غير مرتبطة بالأمور الجيدة والسيئة الواقعية، بل مرتبطة بالوسائل الجيدة والسيئة. حكم الناس حول الوسائل الجيدة والسيئة يختلف ولكنه لا يختلف في الأمور الجيدة والسيئة. من الأمثلة الأخرى التي يذكرونها، مسألة تعدد الزوجات. يقولون كان تعدد الزوجات أمراً جيداً في الماضي ولكنه الآن سيء. وفي معرض الجواب نقول: إذا كان الهدف من تعدد الزوجات إرضاء الشهوة والهوى فقد كان هذا سيئاً في الماضي وهو اليوم كذلك، أما إذا كان تعدد الزوجات حلاً، فقد كان حسناً في الماضي، وهو اليوم كذلك. هو جيد دائماً مع فيه من شروط، إذا لم تكتمل الشروط فهو سيء في الماضي وهو اليوم كذلك. كان هذا ما أريد ذكره تتمةً لبحث نسبية الأخلاق.

(١) سورة الحديد: الآية: ٢٧.

جبر الزمان ومسألة العدالة

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[١].

هذه الليلة سأتعرض للبحث في موضوع آخر يرتبط بمتغيرات الزمان. وهذا البحث هو نوع من تفسير للتاريخ. وهو بحث مهم وفيه أهمية كبيرة في عصرنا الحالي.

إحدى الكلمات التي لا بد أنكم سمعتموها كثيراً، ورأيتموها كثيراً في الكتب، كلمة «جبر الزمان». المقصود من جبر الزمان علل تظهر في الزمان، حوادث تحدث عن إجبار، ويجب أن تحدث، ولا يمكن تخلفها. هل أن جبر الزمان كلام صحيح أم لا؟ يمكن تفسير جبر الزمان بنحوين. النحو الأول صحيح، والنحو الثاني نادر. أما الصحيح: جبر الزمان مفهوم فلسفي كلي، بمعنى أنّ كل حادثة تحصل في العالم (وليس في خصوص المجتمع الإنساني فقط) تحدث على أساس حوادث لا يمكن أن تتخلف. أي أن لكل حادثة في هذه الدنيا علة، ولا تحدث بدون هذه العلة. هل يمكن أن تظهر حادثة إلى الوجود بدون أن يكون لها علة؟ كلا، هذا من المحالات العقلية. وهذا الكلام يقرّ به كل فيلسوف سواء كان مادياً أم إلهياً. ونحن نثبت وجود الصانع عبر هذا الطريق. نقول تظهر حوادث في هذه الدنيا لم تكن وتحتاج إلى علة، ويجب أن تكون حقيقة

---

(١) سورة الحديد: الآية: ٢٥.

موجودةً في عالم الوجود لا تكون حادثاً وحادثةً. قانون العلة والمعلول يجرّ خلفه ضرورة إلى الوجود لا يمكن اجتنابها. فمن جملة خواص قانون العلة والمعلول، أنه لا يمكن تجنبه، كيف؟.

إذا كانت علة كل حادثة موجودة فمن المحال أن لا توجد الحادثة، وإذا لم تكن علتها موجودة فمن المحال أن توجد. كان للحكماء قاعدة قديمة تقول: الممكن محفوف بالضرورتين وبالامتناعين. ونحن لا نريد أن نفسر هذه الجملة هنا. ومجمل ما هو وارد في هذه الجملة هو أن كل حادثة ممكنة الوجود في ذاتها. فإما أن تحف بها ضرورتان أو امتناعان. إذا وجدت فهذا يعني أنه أحاطت بها ضرورتان أي أمران لا يمكن تجنبهما. وإذا لم توجد فهذا يعني أنه أحاط بها امتناعان. هذه الضرورة التي لا يمكن تجنبها تعين الوقت حتماً (وبحسب مصطلح الضرورة الوقتية) أي أن كل حادثة توجد في زمان، كان يجب أن توجد فيه، ومن المحال أن توجد في زمان آخر. من المحال أن تتخلف لحظةً واحدة أو تتقدم عن الزمان الذي يجب أن تظهر فيه. لكل حادثة زمان ولا إمكانية أن تتخلف أو تتقدم لحظة واحدة عن زمانها كما في قول: الأمور مرهونة بأوقاتها.

يقول القرآن الكريم حول مجيء أجل الأمم: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1] وحول أنه في هذا العالم سنة لا تتخلف يوجد في القرآن الكريم نظير هذا التعبير الذي أذكره، ويوجد نفس هذا التعبير في بعض الأماكن: سنة الله. ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[2] مثلاً: تشاهدون ورقة شجرة تحركت أمام أعينكم، تشاهدون أنها تحركت أولاً، والشيء الثاني أنها تحركت في لحظة معينة مثلاً الساعة ١٢، الدقيقة الفلانية الثانية الفلانية، كان من المستحيل أن لا تتحرك في هذه اللحظة. وكان من المحال أن تتحرك نفس الحركة في غير هذه اللحظة. حركة هذه الورقة معلولة للهواء. وعندما يأتي هذا الهواء من

(١) سورة المائدة: الآية: ٣٤.
(٢) سورة فاطر: الآية: ٤٣.

المستحيل أن لا تغير الوقة وضعها. وحركة ذلك الهواء معلول بدوره لعلة أخرى، حيث لم يكن بالإمكان أن لا يتحرك ذلك الهواء مع ظهور هذه العلة. مثلاً، الهواء الحار والهواء البارد غير إمكانيهما، أولاً، قسم من الهواء وبمقتضى أن الحرارة تبسط كل شيء تصل إليه. ينبسط الهواء ويصبح خفيفاً، والهواء الموجود في الأعلى بارد وأكثر ثقلاً. يضغط الهواء الثقيل إلى الأسفل، ويضغط الهواء الخفيف إلى أعلى، فينشأ موج ويظهر الهواء. وصيرورة الهواء حاراً معلول لعلة مثلاً وصول نور الشمس إلى نقطة معينة، وهذا أيضاً معلول لعلة أخرى، وهكذا، كان من المحال أن لا تتحرك الورقة في ذلك الزمان، كما أنه كان من المحال أن تحصل هذه الحركة في غير هذا الزمان، لأن العمل يتم في وقت ظهور علته، وتظهر علته في وقت تكون علتها قد ظهرت.

بحسب القانون الفلسفي هذا المطلب يعني جبر الزمان وبإصطلاح الفقهاء الضرورة الوقتية بحيث أن كل شيء لديه ضرورة في وقته، وهو ممتنع في غير وقته، وهذا مطلب صحيح. نحن نقول الكثير من المطالب بحسب تصورنا وافتراضنا، لأن حساب العالم ليس في أيدينا، أما لو كان حساب العالم في أيدينا، لكنا ضحكنا على عقولنا ولكان أحدنا قال ما المانع لو كنت أنا في زمان سعدي، وكان سعدي في زماني. بحسب الفكر الأولي ليس في الإنسان أي عيب. فكما أننا قد نقول ماذا لو جلس من هو في شرق المسجد في غربه وجلس من هو في غربه في شرقه، وأي عيب في ذلك، ففي الزمان تأتي تصورات أيضاً: ما المانع لو كنت أنا في زمان سعدي وكان سعدي في زماني. ولكن إذا دخل الإنسان في الحسابات الفلسفية الدقيقة، فسيجد أن هذا الأمر من ضمن المحالات. كأن يقول الإنسان حول مسألة الأعداد التي تبدأ بواحد وتستمر إلى ما لا نهاية، ما هو المانع من أن يكون العدد ثلاثة بدل سبعة والعدد سبعة بدل ثلاثة. يجد الإنسان أن هذا التفكير غير معقول. فعدد ثلاثة هو عدد ثلاثة عندما يكون في مكانه أي بين اثنين وأربعة. إذا وضع عدد ثلاثة بين عدد ستة وثمانية فلم يعد ثلاثة، بل أصبح عدد سبعة. وإذا وضع عدد سبعة بين اثنين

وأربعة فلم يعد سبعة، بل أصبح ثلاثة. يعني لا يمكن أن يحفظ ذاته بتعبير مكانه. إذا تغير مكانه فلن تبقى ذاته هي ذاته. وهذا بحث فلسفي لم أجد بداً من ذكره هنا.

بهذا المعنى والمفهوم إذا قال أحدهم «جبر الزمان» فهذا كلام صحيح. ولكن أولئك الذين يقولون «جبر الزمان» ويقصدون مفهوماً آخر فهذا اشتباه. وخطأ. لأنه ليس لدينا هكذا جبر زماني. فما هو ذاك؟.

كان يوجد أفراد في الدنيا يفكرون بالعالم وبالإنسان بطريقة مادية. فيقولون: ليس للدنيا مبدأ غير مادي، وليست هذه الدنيا لديهم سوى آلة لا أكثر. وحتى أنهم يعتبرون الإنسان موجوداً مادياً. بمعنى أن كل ما يحرك الإنسان في كل أعماله الأهداف المادية، أي أن كل ما يقوم به الإنسان يريد من وراءه هدفاً مادياً، ويريد من خلال القيام به تأمين معاشه.

من الجلي أن بعض ما يقوم به الإنسان له هدف مادي، مثل الزراعة، حيث يحرث المزارع أرضه، ينصب الشتل، يرمي البذر، وعندما ينمو الزرع يحصده ويصفيه... إذا سألتموه لماذا تفعل هذا؟ يقول: الأمر لا يحتاج إلى سؤال، أنا إنسان لدي زوجة وأبناء، احتاج للخبز، أزرع كي أؤمن خبز السنة. ولو سألتم العامل الذي يعمل ويأخذ أجرة، لماذا تعمل؟ يقول لأني أريد الأجرة. ولماذا تريد الأجرة؟ يقول: يجب أن يكون لدي مال حتى أؤمن حاجاتي المعيشية. أعمال الإنسان هذه أعمال مادية. ولكن يوجد مجموعة أخرى من الأعمال يؤديها الإنسان وليس واضحاً لماذا، مثل تحصيل العلم، فإما أن يذهب إلى المدرسة أو يطالع الكتب، ما هو الهدف الذي تريده من هذا العمل؟ هنا يمكن أن يقول أحدهم: لا هدف لدي، أريد أن أعرف ما هو المكتوب في هذا الكتاب. كتاب التاريخ، أريد أن أعرف ما الذي حدث في التاريخ. ولو سئل: ما الفائدة التي تجنيها من ذلك؟ يقول: فائدته أني أفهم. وهل يجب أن تنتج كل الأعمال مالاً للإنسان؟.

يُقال أن أبا الريحان البيروني كان عجيباً في تحصيل العلم بعد انتهاءه من

عمله، كان رجلاً عالماً، ويُعد من ضمن نوابغ البشر، وكان رجلاً مسلماً متديناً، مرض أبو الريحان مرضاً كان سبب وفاته، كان في حال الاحتضار، وكان لديه جارٌ فقيه، عندما عرف أن أبا الريحان مريض جاء لعيادته. صحيح أن أبا الريحان كان مريضاً ولكنه كان صاحياً، عندما وقع بصره على الفقيه سأله مسألة فقهية حول الإرث، حيث أنه لم يكن متخصصاً في الفقه بل كان متخصصاً بعلم الاجتماع والفلسفة والرياضيات وكان أيضاً منجماً مميزاً سأله الفقيه وما حاجتك إلى هذا السؤال وأنت على هذه الحال؟ فقال أبو الريحان: أنا أعرف أني احتضر ولكن ما هو الأفضل؟ هل أموت وأنا عارف أم أموت دون أن أعرف؟ بالنتيجة سأموت، إذن من الأفضل أن أعرف وأموت. (العلم كمال للإنسان) أجابه الفقيه على المسألة ثم تركه، يقول، لم أكد أصل إلى منزلي حتى سمعت الصراخ والعويل يعلو من منزل أبي الريحان فقالوا: مات أبو الريحان.

عندما يسعى الإنسان للمعرفة ما هو هدفه من ذلك؟ طبعاً نحن نقر بأن الإنسان يسعى نحو العلم أحياناً كمقدمة للأمور المادية. إذا سُئل الشاب في عصرنا لماذا تدرس، لماذا تذهب إلى الجامعة، يقول: كي أصبح مهندساً وأحصل على أربع أو خمسة آلاف تومان شهرياً، أو يقول: أريد أن أصبح طبيباً ليكون أجري في الشهر كذا. ولكن هل هذا حال البشر دائماً أم لا؟ يوجد لدى البشر حالة أخرى، حيث أن البعض يسعى خلف العلم لذاته، وهذا هو الواقع، لأن العلماء الواقعيين هم كذلك، فالذين وصلوا، إنما وصلوا لأنهم أرادوا العلم للعلم، ولم يريدوه من أجل المادة، لأنهم تحملوا الكثير من الحرمان والمشاق في سبيل ذلك، حتى استطاعوا أن يصلوا إلى هذه المرتبة من العلم.

يوجد قصتان الأولى ترتبط بالمرحوم السيد حجة الإسلام الذي كان من علماء الإسلام، والثانية ترتبط بباستور، وهما متشابهتان. يُقال: أنه ليلة زفاف السيد حجة الإسلام، جاؤوا بالعروس وكانت النسوة معها للقيام بما يقمن به عادة. حدث السيد نفسه قائلاً: ما دامت النسوة هنا فلأغتنم الفرصة وأطالع، فذهب إلى المكتبة وبدأ يطالع، انشغل بالمطالعة

لدرجة أنه قيل قد نسي أنها ليلة الزفاف، خرجت النسوة من غرفة العروس، وبقيت لوحدها بإنتظار مجيء العريس، وهكذا بقيت العروس ولم يأت العريس، وإذ بالسيد يسمع صوت الله أكبر، فعاد إلى نفسه وتذكر أنها ليلة زفافه. فجاء إلى العروس واعتذر منها قائلاً: لقد شغلتني المطالعة إلى درجة أنني نسيت أنها ليلة عرسي.

ونفس هذه القصة تُنقل عن باستور، يُقال أنه انشغل بالمطالعة ليلة عرسه وبالتجارب حتى أصبحت الدنيا. يذكرون في التاريخ أنه كثيراً ما وعد زوجته بالخروج يوم العطلة أي الأحد إما إلى الكنيسة أو في رحلة، وعندما كانت تذهب الزوجة للاستعداد كان يقول في نفسه: فلأذهب إلى المختبر قليلاً، وهكذا كان يمر الوقت به حتى تغرب الشمس وهو في المختبر.

إنهم من الذين تقدموا بالعلم لأنهم كانوا عاشقين له. ولو كان كل البشر يريدون العلم من أجل الخبز، لما تقدم العلم هكذا.

كان أبو علي سينا وزيراً، وشى البعض به لدى السلطان فغضب عليه، عندها ذهب واختبأ، وعندما أصبح في مخبأه وجد الفرصة سانحة أمامه، فبدأ بتأليف كتاب، وكان بعض الطلبة يزورونه سراً فيدرسهم وهم يدونون وهكذا كُتبت كتبه المعروفة مثل كتاب «الشفاء». في تلك الأثناء أزيلت الشبهة عنه، فأعلن السلطان العفو عنه، وأذاعوا بين الناس ذلك حتى يخرج من مكانه، ولكن أبا علي لم يخرج مفضلاً البقاء في مكانه خوفاً من أن تعهد الوزارة إليه مرة ثانية فيتخلى عن أبحاثه، وكان لديه مجموعة من الخدم يصرون عليه كي يخرج لما يحصلون عليه من منافع بتوليه الوزارة، ولكنه كان يرفض، حتى وشوا به، فجاؤوا وأخرجوه بالقوة.

وغير تحصيل العلم يوجد أعمال أخرى لدى البشر ليس الهدف منها مادياً. كما في الأعمال الأخلاقية والخيرية، والعمل في المؤسسات الخيرية. ما هو هدف الإنسان من المشاركة في الأعمال الخيرية؟ هل يؤديها من أجل الخبز أم لا؟. هؤلاء يقولون: لا، الإنسان يقوم ببعض الأعمال من أجل

الحُسن والجمال. يكون لديه سيارة جديدة وجميلة، فيبيعها بسعر منخفض ويشتري سيارة أحدث بثمن غال، يشتريها من أجل الجمال. يؤدي الإنسان العبادة ويلتذ بها. فهل لديه هدف مادي من هذه العبادة؟ يمكن لأحدهم أن يقول: يؤديها من أجل الماديات في الآخرة، ولكن ليس الجميع كذلك: «العبادة عن غير العارف معاملة ما كأنه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب وعند العارف رياضَةُ مالِهِمَمِه وقوى نفسِهِ المتوهمة والمتخيلة ليجرها». العارف لا يعبد الله من أجل الأجرة: «إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك بل وجدتك أهلاً للعبادة».

أما أولئك الذين يفسرون الناحية الأخلاقية في الإنسان بشكل مادي فيقولون: كل ما يقوم به الإنسان يريد منه هدفاً مادياً. وبناءً عليه فلا هدف لدي وأنا أحدثكم هنا إلا المادة، وأنتم الذين تستمعون هنا لا هدف لديكم إلا الهدف المادي، ولا يمكنكم إلا أن يكون لديكم ذلك. رحمة الله على الاستاذ محمد نجمي فقد كان استاذاً في الجامعة ومن الطلبة في قم، توفي قبل سنة. ذات مرة قال: يقول سعدي:

المعدة هدف عيش الإنسان حتى يذهب تدريجاً فأي غم هذا؟

أما العاديون فلا يقولون المعدة هدف عيش الإنسان فقط بل والهدف من فكر الإنسان المعدة أيضاً. والهدف من مشاعر الإنسان المعدة أيضاً، هؤلاء ينكرون أصالة الفكر والعقل والقلب والمشاعر، فالإنسان بحسب وجهة نظرهم يعني المعدة. إذا قيل لهم: أيها السادة للإنسان قلب يقولون: قلبه تابع لمعدته. فما يريده قلبه تريده معدته أيضاً، هو في خدمة معدته. وإذا قيل: للإنسان عقل أيضاً، وفكر، يقولون: الفكر والعقل تابعا للمعدة. هدف عقل الإنسان المعدة، هدف فكر الإنسان المعدة، هدف قلب الإنسان المعدة، هدف مشاعر الإنسان المعدة. هكذا يتصورون الإنسان من حيث رغباته وأهدافه وأخلاقه. هذا ما يقوله الماركسيون الذين يعتمدون على فلسفة أساسها الماركسية.

عندما ينظر الإنسان إلى الصناعة يجد أنها تطورت كثيراً، فيتخيل أن

التطور شمل كل شيء لدى البشر، ولكن الواقع أن بعض الأمور لدى البشر هي فاجعة. الآن نصف البشر على الكرة الأرضية يفكرون بهذه الطريقة، فالمعدة هي هدف كل شيء لدى الإنسان، هكذا يصورون الإنسان، ويا له من خطأ. يتخيلون هذا الخطأ مرتبطاً بالصناعة. يقولون لو كانت هذه النظرة خاطئة لما تطورت الصناعة عند البشر بهذا المقدار. ما علاقة هذه الصناعة بهذا؟ وهذا الفكر ينهزم في عالم اليوم (وكان قد انهزم منذ البداية) أي أن نفس الماديين لا يعتنون كثيراً بهذا الكلام.

ظهر مذهب مادي آخر وقال كلاماً آخر. كانت مقولة ماركس وغيره بأن هدف كل شيء وهدف تجلي كل التجليات المعدة. أما «فرويد» عالم النفس فجاء وطرح نظرية أخرى قائلاً: كلا، الهدف من كل ما يقوم به الإنسان الجنس. يرغب الإنسان بالأمور المادية وبحاجات المعدة من أجل الأمور الجنسية، وقد قال في الواقع: الهدف من عيش الإنسان تحت المعدة. وجد أنهم ارتفعوا كثيراً بنظريتهم، فأنزلها قليلاً...

جبر الزمان بالمفهوم الذي يذكره ماديو العالم غير ذلك المفهوم الفلسفي العام، الذي ذكرناه في البداية، يقولون: إن كل ما يقوم به الإنسان يفعله تحت تأثير العوامل الإقتصادية. يعتبرون العامل الاقتصادي أصلاً، وبحسب تعبيرهم أساس كل شيء، يقولون: الإنسان موجود اقتصادي، وكل ما يقوم به هو من أجل الأهداف الإقتصادية، أي أن كل ما يحدث في العالم له جذر اقتصادي، جبر ناشيء من العلل الإقتصادية. أول ما يقصدونه من جبر الزمان، الجبر الاجتماعي، حيث أن الحوادث الإجتماعية هي ضرورة في وقت معين، وثانياً، يوجد عللٌ توجد هذه الضرورات الزمنية، وهي العلل الإقتصادية. إذن هم يفسرون كل حوادث التاريخ بالعلل الإقتصادية. مثلاً لو سألتم: لماذا حمل اسكندر على إيران وسيطر عليها، فهم لا يذكرون إلا علة واحدة، وهي العلة الإقتصادية. ولو سألتم أيضاً، لماذا ظهر عيسى عليه السلام أو الإسلام في ذلك الزمان المحدد يقولون: لهذا الكلام أساس اقتصادي، العوامل الإقتصادية أوجبت أن يظهر عيسى وأن يظهر الإسلام في ذلك التاريخ. ولو سألتم ما هي علة «الرنسانس» أي تجديد الحياة العلمية والأدبية التي حدثت في العالم؟

يقولون: يجب أن تجدوا علة ذلك في العوامل الإقتصادية، العلل الإقتصادية هي العوامل الوحيدة وهي السبب الأساسي لظهور هذه القضايا.

إذن فجبر الزمان (هذه الكلمة التي وضعها الشيوعيون في أفواه الآخرين) بمعنى أن الاقتصاد هو الذي يبني كل مقدرات البشر، ليس كلاماً صحيحاً، ذكرت لكم أن التفسير الذي ذكروه بالنسبة للإنسان هو خطأ، ولا يمكنكم اليوم أن تجدوا أحداً من بين الفلاسفة الأحرار وحتى الماديين منهم يعتبر أن الإنسان آلة اقتصادية. الفيلسوف الإنكليزي المعروف «برتراند راسل» وهو إنسان مادي معادٍ للدين، لا يعتقد بالله ولا بأي دين وهو من الناحية الإجتماعية المسلكية، اشتراكي ويميل كثيراً إلى الشيوعيين، ولكنه في نفس الوقت لا يقبل بهذه الفلسفة. يقول: هذا الكلام خاطىء. وكما ذكرت إذا ثبت لدينا بهذا المقدار أن العلل الإقتصادية ليست وراء كل حوادث الدنيا، تبين لنا أن جبر الزمان بهذا المفهوم خطأ. ومن باب المثال، المغول هاجموا إيران، ويمكن أن يكون الدافع لذلك اقتصادياً، ولكن هل هو واقعاً هكذا؟ التاريخ يقول غير هذا. للبشر غريزة أخرى واسمها غريزة التفوق. فكما أن الإنسان يتأثر بالعلل الإقتصادية فهو أيضاً يتأثر بعبادة ذاته، التاريخ يقول: لم يكن المغول يريدون مهاجمة إيران في البداية. طبعاً جنكيز خان دفعهم لذلك واستطاعوا تأمين القوة الكافية. جاءت مجموعة من تجارهم إلى إيران وذهبوا إلى مخازن السلطان، فصادروا لهم أموالهم، فأرسلوا وفداً إلى السلطان ليسألوه عن سبب أخذ أموال تجارهم، يطالبون بتوضيح. فقام المأمورون الرسميون بقتل أعضاء الوفد، مع أن هذا ليس متعارفاً في أي مكان في الدنيا، فلا أحد يقتل الرسل وحاملي الرسائل، عندما وصل الخبر إلى المغول اضطربوا وتحرك فيهم حس الكبرياء، احتقروا فشعروا بالإهانة، تحرك فيهم حس عبادة الذات والمقام فهجموا كالسيل دفعة واحدة، ثم أن السلطان لم يرسل أحداً ليعتذر منهم. ومن الطبيعي أن يحدث ما حدث.

العرب هاجموا إيران، لماذا؟ هل كان ذلك لعلة اقتصادية؟ كلا

التاريخ يقول خلاف ذلك، التاريخ يقول، كانت الحرب من أجل العقيدة، كانت لسبب عقائدي، كانوا يقولون: لا يمكن أن يبقى عابد للأصنام في الدنيا، ولكن المذاهب والأديان الأخرى التي تعبد الله فهي حرة، والناس مجبرون تحت ضغط الحكومات هم أحرار أيضاً. قالوا: لقد أتينا لنخرج عباد الله من عبادة الناس إلى عبادة الله. كانت هذه المعركة لسبب عقائدي.

على كل حال لا يمكن قبول هذا الموضوع بهذا الشكل. الآن ندخل في المطلب الذي أردنا البحث فيه:

ليس للعدالة مفهوم بحسب وجهة نظر الذين يفسرون التاريخ بهذه الطريقة المادية. إذا دققتم في كلمات ماركس والماركسيين الواقعية فستجدون أنهم لا يتحدثون عن العدالة فمع أنهم يرفعون شعار الدفاع عن العمال فهم يطالبون بالاشتراكية ولكن ليس لأنها تتوافق مع العدالة. إنهم ينتقدون أنصار العدالة من الاشتراكيين، ويسمونهم: الاشتراكيون الخياليون. يعتقدون بالاشتراكية وليست العدالة منشأها، بل منشأها جبر الزمان. يعني أن الأوضاع الإقتصادية ستحول المجتمع إلى الاشتراكية جبراً وقهراً. يقولون: كان البشر الأوائل يعشون بطريقة اشتراكية، ثم ظهر أشخاص تمكنوا من جمع مجموعة حولهم فنشأت الاقطاعية، ثم ولد ابن آخر هو الرأسمالي، يقولون: لا يمكن للرأسمالية أن تستمر نتيجة لتكامل وسائل الانتاج وسوف يتحول المجتمع إلى الاشتراكية. ولهذا يقولون: ابحثوا عن الاشتراكية عن طريق علمي يعني عن طريق جبر الزمان. لا أن العدالة توجبه.

نحن هنا لا نريد أن ندخل في هذا البحث ولكن كلامهم خطأ من ناحيتين: الأولى من ناحية كونهم يقولون أن تطور وسائل الانتاج سيدفع البشر حتماً نحو الاشتراكية، وهذا ليس صحيحاً. لقد أوجدت الرأسمالية حلولاً لتحافظ على نفسها نوعاً ما وسوف تقف في وجه الاشتراكية التي يدعون أنها ستتقدم جبراً. والثانية لناحية كونها ترجع إلى العدالة، هم ينكرون موضوع

العدالة أصلاً بحسب التفسير الذي يقدمونه للبشر. لا يقرون بوجود وجدان لدى الإنسان. ولهذا يمنعون أنصارهم من اتباع الاشتراكية التي تعتمد على العدالة، لأنها تخيلات. نحن نقول: الأمر ليس كذلك. بحسب وجهة نظرنا للعدالة نفس حكم اعتدال المزاج، نحن نقول أن المجتمع المشكّل من أفراد هو في الواقع مركب من أفراد. سبق لنا أن ذكرنا عندما كنا نتحدث ذات ليلة عن أصالة الفرد وأصالة المجتمع، أن المجتمع ليس مؤلفاً من أفراد، بل هو مركب من أفراد، فكما أن كل مركب حي لديه حالة اعتدال وحالة انحراف، وعند الانحراف يكون مرضه مركباً، وإذا كان منحرفاً جداً، فهذا موته وتكون حياته وبقاؤه في حالة الاعتدال.

لتركيب المجتمع في حد ذاته حالة اعتدال، فإذا ما تركب المجتمع بذلك الوضع المعتدل، فإنه سيبقى، وإذا انحرف عن هذا الاعتدال كان فناؤه.

مثلاً: جسد الإنسان يحتاج إلى مجموعة مواد، مواد آلية وغير آلية. يحتاج إلى مجموعة خلايا تتواجد في دم الإنسان. لبدن الإنسان معادلة معينة، لا ترتبط بالزمان أيضاً. كانت المعادلة قبل ألفي سنة هي نفس معادلة اليوم، سلامة البدن بأن تبقى المعادلة ثابتة، يعني يجب أن تبقى هذه المعادلة قائمة عند تحليل دم الإنسان، يجب أن يبقى (الكالسيوم) في البدن بهذا المقدار. وإذا لم يبق مرض البدن.

العدالة للمجتمع لها نفس حكم الاعتدال للمزاج. طبعاً ليس من حد معين للاعتدال، بل هو متحرك. فإذا كان في الوسط تماماً، كان اعتدالاً كاملاً، وكلما تحرك إلى هذه الجهة أو تلك الجهة، قل الاعتدال حتى يصل إلى مرحلة فيها الموت. أما ما دام في الوسط كيفما كان كانت الحياة. وكلما كان الاعتدال أكمل كلما كانت السلامة أكثر. ونفس الأمر ينطبق على تركيب المجتمع.

نحن نعتقد أن الزمان يتكامل ولكن نحو العدالة والاعتدال. يتقدم بنفسه، لا أن العلل الإقتصادية تغيره. العلل الإقتصادية هي إحدى العوامل المؤثرة في عمل البشر. يعني أنه يجب أن يكون هناك الكثير من العوامل

في حياة البشر، ومنها العلل الإقتصادية. ويجب أن يكون وجود هذه العوامل بنسبة معينة. إذا حُفظت تلك النسبة، كان المجتمع سالماً، وإذا زالت، مرض المجتمع.

صحيح أني لم أتم بحثي ولكني تعبت الليلة ولهذا أنهي كلامي هنا.

إلهنا اجعل عاقبتنا خيراً.

والحمد لله رب العالمين

تمت الترجمة في ١٩ التاسع عشر
من شهر شوال
لعام ١٤١٣ للهجرة
علي محمد زين

الفهرس

إنّ الدين عند الله الإسلام
الجزء الأول

إنّ الدين عند الله الإسلام
الجزء الثاني



الإسلام دين الله

"...إذا نظرنا إلى عصرنا من زاوية الدين والمذهب ـ خاصة بالنسبة إلى طبقة الشباب ـ وجدناه عصر إضطراب وتردد وتغيّر ، وقد دفع زمننا بسلسلة من الأسئلة والشكوك إلى ساحة البحث ، وإحياء الأسئلة القديمة والمنسية من جديد وجعلها محوراً لمناقشاته : فهل تقابل هذه الشكوك والتساؤلات ـ التي تبلغ أحياناً حد الأفراط ـ بالأسف والضيق وروح التشاؤم ؟كلا... إنني لا أعتقد أنها تدعو إلى الحزن ، لأن الشك مقدمة لليقين والسؤال مقدمة للوصول إلى النتيجة ، والإضطراب مقدمة للإستقرار ، إن الشك لمَعبرٌ رائع بقدر ما هو منزل سيء ، والإسلام عندما يحث على التفكير وعلى اليقين بهذه الكثرة والكثافة فإنه يفهم ضمناً أن حالة البشر الأولى إنما هي الشك والتردد , وبواسطة التفكير السليم نستطيع أن نصل إلى ساحة اليقين والإطمئنان ... "

من أقوال العلامة الشهيد مطهري

دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - شارع دكاش - بناية فواز
هاتف: ٠١/ ٢٧٥٦٧٨ - ٧٠ / ١٢٤٦٩١